

Religie & Samenleving

Jaargang 12, nummer 1

Mei 2017

Inhoud

Redactioneel	3
Van zwijgcultuur naar zerotolerancebeleid De reactie van kerkelijke autoriteiten op seksueel misbruik <i>Jacques Schenderling</i>	5
Bloeiende evangelische kerken in Nederland Een circulation of the saints? <i>Paul Vermeer & Peer Scheepers</i>	22
De <i>Wachters van de Nacht</i> en het eindtijddenken <i>Lammert Gosse Jansma</i>	52
Boekbesprekingen	74
Ontvangen boeken	83
Jaaroverzicht Jaargang 11 (2016)	84

Colofon

Religie & Samenleving

Het tijdschrift wil een podium bieden aan hen die zich bezig houden met de bestudering van de veranderingen in religie en religieuze organisaties in de Europese samenleving van de laatste twee eeuwen. Daarmee wil het tijdschrift een bijdrage leveren aan het debat over de rol van religie in de hedendaagse maatschappij. *Religie & Samenleving* kiest voor een multidisciplinaire benadering om zo het gesprek tussen de sociale wetenschappen onderling en tussen wetenschap en de samenleving te stimuleren. Vanuit dit brede perspectief wil het ook beleidsmakers en het geïnteresseerde publiek informeren over de veranderingen in religie in relatie tot de sociale, culturele en historische context. Het tijdschrift wil daarom een plaats bieden aan – in toegankelijke stijl geschreven – wetenschappelijke artikelen uit verschillende disciplines en eveneens aan essayistische bijdragen. Voorts zal het ruime aandacht schenken aan publicaties die op genoemde terreinen verschijnen. Dan kan het gaan om boekbesprekingen maar ook om opstellen waarin in samenhang recentelijk verschenen en qua thema verwante publicaties worden behandeld. De uitgave wordt door de redactie verzorgd in opdracht van de Stichting FORCES. *Religie & Samenleving* verschijnt driemaal per jaar. Bijdragen voor R&S worden door de redactie beoordeeld. Artikelbijdragen worden ook voorgelegd aan één of meer externe, anonieme beoordelaars. Over het al of niet opnemen van bijdragen beslist de redactie.

Redactieleden

Peter Achterberg
Kees de Groot
Durk Hak
Lammert G. Jansma
Erik Sengers
Inge Sieben

Vormgeving

Textcetera, Den Haag
Studio Hermkens, Amsterdam

Abonnementenadministratie

Uitgeverij Eburon
Postbus 2867
2601 CW Delft
015-2131484
info@eburon.nl

Redactieadres

L.G. Jansma
Achterweg 66
9269 TP Veenwouden
fzhljansma@hetnet.nl

Recensie-exemplaren

D.H. Hak
Voortsweg 109a
7523 CD Enschede
durkhak@home.nl

Abonnementsprijzen

Instituten: € 40,-
Standaard: € 25,-
Leden Werkgroep Godsdienstsociologie: € 20,-
Leden NSV: € 15,- / € 20,-
Losse nummers: € 10,-

Website: www.religiesamenleving.nl

Abonnement afsluiten: <http://www.eburon.nl/religieensamenleving/>

Het jaarabonnement wordt automatisch verlengd. Opzeggen kan schriftelijk via info@eburon.nl, maar uiterlijk voor 1 mei van het lopende abonnementsjaar.

ISSN 1872-3497

© 2017 *Religie & Samenleving*. Niets uit deze uitgave mag, op welke wijze dan ook, worden vermenigvuldigd en / of openbaar gemaakt worden zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de redactie.

Redactioneel

Toen de rapporten van de Commissie Deetman (2011) de geruchten bevestigden dat medewerkers van de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland zich in de jaren 1945-2010 schuldig hadden gemaakt aan seksueel misbruik van minderjarigen en dat het niet om incidenten ging maar om omvangrijk en structureel misbruik, riep dat een golf van geschokte verontwaardiging op, ook bij de leden van de kerk zelf. Hoewel de verontwaardiging onder hen wijdverbreid was, was dat niet direct aanleiding tot kerkverlating. Het was vooral het lakse en onzorgvuldige reageren van de kerkelijke autoriteiten dat sommigen ertoe bracht afstand te nemen van de kerk (Zondag e.a. in *Religie & Samenleving* 2013). Wat kenmerkte dan dat optreden? Was er sprake van een zwijgcultuur rond het seksueel misbruik? Dat zijn vragen die Jacques Schenderling in zijn bijdrage aan dit nummer, gebaseerd op onderzoeksrapporten over misbruik in Nederland, Ierland en de VS, poogt te beantwoorden. Hij komt, in tegenstelling tot de commissie Deetman, wier antwoord op deze vragen ambigu blijft, tot de conclusie dat er lange jaren sprake is geweest van een zwijgcultuur die vooral werd gekenmerkt door het vermijden van schandaal en reputatieschade voor de kerk. Het onder de druk van de publieke opinie recent ingevoerde zerotolerancebeleid heeft echter, zo geeft hij aan, ook negatieve consequenties.

Mag het zijn dat rooms-katholieken in afgelopen jaren afstand hebben genomen van hun kerk, het overstappen naar een evangelische kerk is voor hen nauwelijks een optie. Rooms-katholieken blijven bij hun kerk of worden onkerkelijk. De culturele kloof tussen het katholicisme en het evangelische christendom is simpelweg te groot, zo wordt duidelijk uit de bijdrage van Paul Vermeer en Peer Scheepers, waarin de vraag centraal staat waar de sterk groeiende evangelicale kerkgenootschappen dan wel hun aanhang weten te werven. Daartoe hebben ze gegevens verzameld onder de leden van zes bloeiende evangelische kerken in Nederland en nagegaan welke de vroegere religieuze achtergrond van de huidige leden van deze zes kerken zijn en welke factoren voor toetreding het meest beslissend zijn. De antwoorden op beide vragen leveren een belangrijke bijdrage aan het wetenschappelijk debat over religieuze *switchers*.

Onderzoeksresultaten over seksueel misbruik door medewerkers binnen rooms-katholieke instituties of andere negatieve berichten over de Rooms-Katholieke Kerk zullen bij de Wachters van de Nacht/Watchmen of the Night, nauwelijks verwondering wekken, zo mag blijken uit de bijdrage van Lammert Gosse Jansma. Het gaat hier om een woongroep die sinds 2007 verblijft op een

boerderij in het buitengebied van Aalten (Gld) en leeft in de verwachting dat Christus' terugkomst op aarde aanstaande is. Zij beschouwen zich als staande in de historicistische interpretatie van de bijbelse profetieën. Aanhangers van deze stroming beschouwen al eeuwenlang de Rooms-Katholieke Kerk als de kerk van de Antichrist. Volgens de Wachters staat de mensheid aan de vooravond van het uitgieten van de zevende schaal van Gods toorn en de periode 2017-2018 zal hierbij van cruciale betekenis zijn. Wat hun reactie zal zijn wanneer de voorspellingen over de eindtijd geconfronteerd worden met weerbarstige feiten, is het centrale thema van dit artikel.

Zoals gebruikelijk wordt dit nummer afgesloten met een aantal boekbesprekingen.

Ten slotte merken wij nog op dat op woensdag 7 juni 2017 de redactie van *Religie & Samenleving* en de Commissie Wetenschap van de Vereniging voor Geestelijk VerZorgers – in samenwerking met Tilburg School of Catholic Theology en de Universiteit voor Humanistiek – een symposium organiseren over impliciete levensbeschouwing en religie in publieke instellingen en de gevolgen hiervan voor de geestelijke verzorging. De lezingen op deze studiedag zullen worden omgewerkt tot artikelen en in *Religie & Samenleving* – eind september/begin oktober – verschijnen. Omdat het zal gaan om een aanzienlijk aantal bijdragen zal die aflevering een dubbelnummer zijn.

Van zwijgcultuur naar zerotolerancebeleid

De reactie van kerkelijke autoriteiten op seksueel misbruik

Jacques Schenderling*

Summary

The handling of complaints about sexual abuse of minors has troubled the Catholic Church in many countries for several decades. An important issue is the allegation that the church tried to hide abuse and to leave perpetrators without punishment. The commission that investigated the sexual abuse of minors in the Roman Catholic Church in the Netherlands (the Deetman Commission) is ambiguous in its answer to the question whether the church fostered a 'culture of silence' or not. Examination of the available evidence leads to the conclusion that external transparency had no priority, although pastoral, therapeutic and disciplinary measures were taken to stop abuse. These measures, however, often reinforced the already existing culture of silence. The recently introduced zero-tolerance policy of the church seems to promote external transparency, but it also raises new questions.

1. Seksueel misbruik in de kerk

1.1 Inleiding

De Rooms-Katholieke Kerk is de afgelopen decennia in ernstige verlegenheid gebracht door de niet aflatende stroom van onthullingen over seksueel misbruik. Medewerkers van de kerk zouden zich schuldig hebben gemaakt aan het misbruiken van minderjarigen in kerken, internaten en scholen. Om enkele getallen te noemen: in Nederland zou het gaan om 800 daders (Deetman 2011a, 176); in Australië om 1.262 daders¹; en in de Verenigde Staten om ongeveer 4.400 daders (Terry 2008, 557). Volgens de bekende theoloog Hans Küng is de kerk door de misbruikschandalen 'in de ernstigste geloofwaardigheids crisis sinds de Reformatie' terechtgekomen.² Sommige onderzoekers leggen dan ook een verband tussen de misbruikaffaires en het dalende vertrouwen in de kerken als instituut. In Nederland daalde tussen 1991 en 2010 het aantal mensen dat 'een onbepakt of veel vertrouwen' heeft

* Jacques Schenderling is theoloog en ethicus en werkzaam als predikant (PKN).

in de kerken van 20% naar 12%. In dezelfde periode steeg het aantal mensen met ‘zeer weinig tot helemaal geen vertrouwen’ in de kerken van 41% naar 58%. Joep de Hart meent: ‘De media-aandacht voor seksueel misbruik in de katholieke kerk zal bij het snelle verval zeker een rol hebben gespeeld, waarbij moet worden aangetekend dat de ondervraagden dan blijkbaar geneigd waren de kerken over één kam te scheren’ (2014, 31, 40).

Als de misbruikaffaires het vertrouwen in de kerk inderdaad ernstig geschaad hebben, zijn daarvoor twee verklaringen te geven. In de eerste plaats ging het meestal om daders die zelf een vertrouwensfunctie bekleedden binnen de kerk, hetzij als geestelijke hetzij als lekebroeder met een onderwijfsfunctie. Dat juist zij deze bijzondere functie gebruikten om in contact te komen met minderjarigen en hen te misbruiken, werd binnen en buiten de kerk als schokkend ervaren (Zondag 2013). Maar in de tweede plaats richt de aandacht zich op de rol van de kerkelijke autoriteiten. Volgens veel waarnemers (zie paragraaf 2.3 en 2.4) hebben zij niet alles in het werk gesteld om het misbruik te stoppen en de daders te straffen. De belangrijkste kritiekpunten zijn:

- (1) er was sprake van gebrek aan transparantie, waardoor daders hun straf ontlieden en toekomstige slachtoffers onvoldoende beschermd werden;
- (2) het beleid van overplaatsingen werkte recidivisme in de hand;
- (3) de kerk had weinig oog voor de slachtoffers en de getroffen gemeenschappen, en verzuimde dus haar zorgplicht.

Deze drie zaken hangen met elkaar samen. Een overplaatsingsbeleid is immers alleen mogelijk als er gezwegen wordt over het verleden van de dader. En een open benadering van de slachtoffers en de getroffen kerkgemeenschappen is onmogelijk, zolang de kerkleiding niet wil toegeven dat er misdrijven zijn gepleegd. Het veronderstelde gebrek aan transparantie is dus een sleutelbegrip in het onderzoek naar de crisis rond seksueel misbruik. In dit artikel wil ik dieper ingaan op deze kwestie. Was er in de katholieke kerk sprake van een ‘zwijgcultuur’ (*culture of silence*) rond seksueel misbruik? Of moet men zelfs spreken over een ‘doofpotpolitiek’ (*cover-up policy*), dat wil zeggen het opzettelijk verborgen houden van misstanden, zoals sommige onderzoekers beweren (zie paragraaf 2.3, 2.4 en 2.5)?

1.2 *Zwijgcultuur of niet?*

In Nederland heeft een Onderzoekscommissie onder leiding van oud-minister Wim Deetman in opdracht van de Nederlandse Bisschoppenconferentie en

de Konferentie Nederlandse Religieuzen (KNR) het seksueel misbruik van minderjarigen in de kerk in kaart gebracht. Bij lezing van dit rapport valt onmiddellijk op dat de commissie geen eenduidig antwoord geeft op de vraag of er in de onderzochte periode (1945-2010) sprake was van een zwijgcultuur. Onderzoekers die zich bezig hebben gehouden met misbruikaffaires in bijvoorbeeld de Verenigde Staten en Ierland spreken over het algemeen wel onomwonden over een zwijgcultuur of zelfs over een doofpotpolitiek. Dit verschil in beoordeling roept uiteraard allerlei vragen op die deels moreel van aard zijn. Want een gebrek aan transparantie kan erop wijzen dat kerkelijke bestuurders hun verantwoordelijkheid probeerden te ontlopen of probeerden om onder schadeclaims uit te komen. Als er sprake was van een zwijgcultuur kan dat erop duiden dat de belangen van de kerk als instituut en van de daders prevaleerden boven die van de slachtoffers en de getroffen kerkgemeenschappen. En bij een doofpotpolitiek zouden kerkelijke autoriteiten bewust hebben aangestuurd op het geheimhouden van strafbare feiten. Dat zijn ernstige verwijten en daarom is het van groot belang om de vraag te verhelderen of er sprake was van een zwijgcultuur of zelfs van een doofpotpolitiek.

1.3 *Vraagstelling*

Op grond van deze overwegingen kom ik tot de volgende vragen:

- (a) welk antwoord geeft de Commissie Deetman op de vraag of er sprake was van een zwijgcultuur (c.q. doofpotpolitiek) en welke criteria hanteert de commissie daarbij?
- (b) hoe typeren onderzoekers in het buitenland de houding van de kerk daar en is de veronderstelling juist dat hun beoordeling verschilt van die van de Commissie Deetman?
En in het verlengde daarvan:
- (c) wat is eigenlijk een 'zwijgcultuur' en zijn er alternatieven voor deze moeilijk definieerbare term te geven?
- (d) welke beleidsmatige of theologische overwegingen hebben mogelijk bijgedragen aan het ontstaan van een zwijgcultuur?
- (e) wat betekent het sinds kort ingevoerde zerotolerancebeleid van de Rooms-Katholieke Kerk (zie paragraaf 5) voor de vragen rond transparantie en aanspreekbaarheid?

Deze vragen wil ik beantwoorden op basis van een analyse van de empirische gegevens en van de conclusies die verschillende onderzoekscommissies in Nederland, de Verenigde Staten en Ierland naar buiten hebben gebracht.³

2. Zwijgculturen: een vergelijking

2.1 Onderzoek in Nederland

In haar eindrapportage geeft de commissie Deetman een genuanceerd antwoord op de vraag of er sprake was van een zwijgcultuur:

- in de periode 1945-1960 was er volgens de commissie ‘van een cultuur van zwijgen op bestuurlijk niveau geen sprake’, omdat men intern allerlei maatregelen nam om grensoverschrijdend gedrag te beperken (Deetman, 2011a, 101, 138, 507);
- in de jaren daarna was er nauwelijks aandacht voor de problematiek, totdat het thema in de jaren 1990 onder externe druk ‘langzaam (terugkwam) op de agenda van bisschoppen en hogere oversten’ (159, 507);
- tegelijkertijd stelt de commissie vast dat men in alle bisdommen probeerde ‘de vuile was binnen te houden’ (508) en de zaken ‘intern, binnen de bisdommen en de ordes en congregaties’ op te lossen (101, 265);
- voor de bisdommen Haarlem en Rotterdam vindt de commissie de vraag of er sprake is geweest van een zwijgcultuur ‘moeilijk te beantwoorden’ (265);
- in het bisdom Breda zijn er geen aanwijzingen gevonden voor ‘een systematische cover-up van de feiten’ (672);
- over de Sociëteit van Jezus (de Jezuïeten) velde de commissie een duidelijk oordeel: er was sprake van een zwijgcultuur, omdat leidinggevendens zelfs elkaar niet inlichtten over misbruik (315);
- en ook bij de Salesianen van Don Bosco waren ‘geheimzinnigheid en versluierend taalgebruik’ bijna drie decennia lang de norm (367).

De commissie weigert dus om een generaliserend antwoord te geven op de vraag of er sprake was van een zwijgcultuur; het antwoord blijft opzettelijk ambigu (vgl. Deetman, 2011b, 336-344). Het is moeilijk om deze keuze te beoordelen, omdat de commissie het begrip ‘zwijgcultuur’ weliswaar regelmatig gebruikt maar nergens exact definieert en ook geen opsomming geeft van de criteria die zij bij de beoordeling heeft gebruikt. Daarom wil ik dit cruciale begrip eerst nader verkennen.

2.2 Wat is een zwijgcultuur?

De term ‘zwijgcultuur’ is verwant aan het bredere begrip ‘organisatiecultuur’. De cultuur van een organisatie kunnen we omschrijven als ‘het geheel van de geschreven en ongeschreven regels die bepalen hoe de leden van de organisatie

met elkaar en met de buitenwereld omgaan' (vgl. Keuning 2007, 159, 560). De organisatiecultuur weerspiegelt de waarden die men in de organisatie belangrijk vindt, maar blijft ten dele diffuus en ongrijpbaar. De cultuur van een organisatie bepaalt mede hoe men intern en extern communiceert. Op basis van deze omschrijving kan men van een zwijgcultuur spreken, als de leden van een organisatie geneigd zijn (a) om informatie voor elkaar te verzwijgen (interne zwijgcultuur), en/of (b) om informatie voor de buitenwereld geheim te houden (externe zwijgcultuur).

Uit de bewoordingen van het eindverslag van de commissie Deetman wordt duidelijk, dat de commissie van een zwijgcultuur spreekt als situatie (a) zich voordoet. Men wil dus alleen spreken van een zwijgcultuur als er binnen de organisatie gezwegen werd over seksueel misbruik, zoals het geval was bij de Jezuiten. Maar als de leiding van een kloosterorde of bisdom in de jaren 1950 maatregelen nam tegen functionarissen die zich schuldig maakten aan seksueel misbruik en als zij regels uitvaardigde om misbruik te voorkomen, was er volgens de commissie geen sprake van een zwijgcultuur.

We zullen hierna laten zien dat buitenlandse onderzoekers meestal de brede definitie (a + b) hanteren. Zij spreken van een zwijgcultuur als de leiding van bijvoorbeeld een bisdom weliswaar maatregelen nam tegen een priester die zich misdroeg, maar daarover zweeg tegenover de betrokken slachtoffers, families en parochies, dus extern daarover zweeg of de feiten ontkende.

2.3 *Onderzoek in de VS en Ierland*

In Nederland is het onderzoek naar mogelijk seksueel misbruik binnen de katholieke kerk relatief laat op gang gekomen. Zowel in Ierland als de VS gebeurde dat al eerder door de publiciteit rond enkele geruchtmakende zaken. In Ierland gaf de affaire rond Brendan Smyth (1994) de stoot tot steeds verder uitdijend onderzoek (Keenan 2012, 19). En in de VS wordt het aftreden van kardinaal Law van het aartsbisdom Boston (2002) als gevolg van nalatigheid in de jaren 1990 als keerpunt gezien (Dokecki 2004, 3). In beide landen werden onderzoekscommissies ingesteld die op wetenschappelijk verantwoorde wijze gegevens hebben verzameld. Door de resultaten van dit onderzoek te vergelijken met dat van de commissie Deetman ontstaat een redelijk betrouwbaar beeld van de situatie in de katholieke kerk in het algemeen.

In de Verenigde Staten is in opdracht van de Conferentie van Katholieke Bisschoppen onderzoek gedaan naar seksueel misbruik tussen 1950 en 2010. Het gerenommeerde onderzoeksinstituut van de Universiteit van New York, het *John Jay College of Criminal Justice*, werd met de uitvoering van het onderzoek belast. In het eindrapport dat werd aangeboden aan de Amerikaanse

bisschoppenconferentie komt ook de vraag aan de orde of er sprake was van een zwijgcultuur. In de eindconclusie stellen de onderzoekers dat er tot het einde van de jaren 1990 zowel intern als extern sprake was van ‘gebrek aan transparantie’ en het ontbreken van het vermogen om ‘extern rekenschap af te leggen’ (JJC 2011, 91, 93). De specialist in canoniek recht Thomas Doyle concludeerde daarvoor al op basis van eerder onderzoek dat de kerkleiding lange tijd geprobeerd heeft belastende feiten te verdoezelen en aansprakelijkheid te ontlopen. Hij spreekt over een doelbewuste *cover-up* (Doyle 2006, 190-200). Een andere onderzoeker stelde in 2004 al dat de hiërarchie doorgaans ‘overdreven geheimzinnig, nontransparant, defensief en autoritair’ reageerde op meldingen van seksueel misbruik (Dokecki 2004, 50).

In Ierland hebben verschillende commissies onderzoek gedaan naar seksueel misbruik in de katholieke kerk. De resultaten werden neergelegd in rapporten over de bisdommen Ferns (2005), Dublin (2009) en Cloyne (2011) en over katholieke jeugdinstanties (2009) (Keenan 2012, 118, 192). Marie Keenan, die als onderzoeker verbonden is aan de Universiteit van Dublin, heeft de verschillende rapporten vergeleken. Daarnaast deed ze zelf empirisch onderzoek met name onder priester-daders. Zij concludeert dat er binnen de Ierse kerk een dermate sterke ‘*culture of denial and secrecy*’ heerste, dat externe transparantie over de problemen rond seksueel misbruik ondenkbaar was (Keenan 2012, 159, 173, 187, 204, 221).

De onderzoekers die de situatie in de VS en Ierland bestudeerd hebben, stellen dus dat er jarenlang een zwijgcultuur heerste rond het fenomeen seksueel misbruik. Zij maken daarbij geen onderscheid tussen een interne en externe zwijgcultuur, want zij beschouwen die als één geheel. Hierin verschilt hun beoordeling van die van de Commissie Deetman.

2.4 *Stereotype reactie van de kerkelijke autoriteiten*

Nu gaat het bij het beantwoorden van de vraag of er een ‘cultuur van geheimhouding’ bestond niet alleen om de verbale communicatie, maar ook om de hele constellatie van feiten daaromheen. Daarmee bedoel ik het volgende. Als een priester beschuldigd werd van seksueel misbruik, zagen de kerkelijke autoriteiten zich na enige tijd meestal gedwongen om daarop te reageren. Als we de onderzoeken uit Ierland, de VS en Nederland met elkaar vergelijken, blijkt dat de kerkelijke autoriteiten tot het midden van de jaren 1990 meestal stereotyp reageerden. Globaal komt namelijk telkens hetzelfde reactiepatroon naar voren met als vaste elementen:

(1) Men richtte zich in de eerste plaats op de daders en niet op de slachtoffers of de betrokken parochies.

De Commissie Deetman constateert dat kerkelijke bestuurders zelden contact zochten met de slachtoffers: 'Uit het onderzoek blijkt dat kerkelijke en religieuze bestuurders daartoe nooit zelf het initiatief namen, maar dit doorgaans alleen deden als zij echt niet anders konden.' Het motief was dan geen oprechte belangstelling voor de slachtoffers, maar 'het voorkomen van ruchtbaarheid en aangifte bij de politie en dus het beperken van reputatieschade.' (2011a, 162, 511; Kool 2011, 74, 98).

In Ierland was de situatie niet anders: hoofddoel was het vermijden van schandaal en het beschermen van de reputatie van de kerk; het belang van de slachtoffers werd daaraan ondergeschikt gemaakt (Keenan 2012, 191, 198). Ook in de VS zochten kerkelijke leiders zelden contact met de slachtoffers en verzuimden ze de parochies juist in te lichten (JJC 2011, 89; Dokecki 2004, 26, 130).

(2) Men deed geen aangifte bij de wereldlijke autoriteiten (politie of justitie) en probeerde publiciteit te vermijden.

De Commissie Deetman heeft vastgesteld dat '(het) doen van aangifte niet tot het bestuurlijke repertoire behoorde, noch van de bisschoppen, noch van de religieuze oversten' (2011a, 228, 508). Pas in 2010 is dat beleid veranderd, want nu wordt een klacht direct gemeld aan het openbaar ministerie (Deetman 2011a, 263; Kool 2011, 110). In Ierland en de VS was de situatie tot in de jaren 1990 niet anders (JJC 2011, 89; Keenan 2012, 198, 204).

Dat is niet verwonderlijk, want het canonieke recht veronderstelt dat de kerk een geheel eigen rechtspleging heeft, die losstaat van het wereldlijke recht. Al in de Middeleeuwen, dus nog voordat het rechtssysteem van nationale staten volledig tot ontwikkeling was gekomen, heeft de kerk de juridische zeggenschap over de clerus (priesters, leden van kloosterorden) voor zichzelf opgeëist. Een geestelijke zou in theorie dus nooit voor een wereldlijke rechter hoeven te verschijnen (Pollock 1968, 439-444; Lüdicke 2011, 222). Lange tijd hebben bestuurders in het Vaticaan deze lijn verdedigd, totdat de ontwikkelingen in de VS en Ierland hen dwongen een meer coöperatieve houding in te nemen. Nu geldt als algemene richtlijn dat kerkelijke bestuurders loyaal moeten samenwerken met de wereldlijke autoriteiten (Dokecki 2004, 189; Keenan 2012, 213; Benedictus 2010, 11; Guide 2010).

(3) Na meldingen van misbruik werden daders vaak na enige tijd elders te werk gesteld zonder de omgeving te informeren.

‘Een beproefde manier om ophef te vermijden is binnen alle religieuze organisaties de (geruisloze) overplaatsing naar een andere functie, binnen of buiten de eigen organisatie’ (Deetman 2011a, 369; vgl. 176, 262). Ook in het buitenland lijkt er sprake te zijn geweest van een systematisch beleid van overplaatsingen waarbij de omgeving niet werd geïnformeerd. Statistische gegevens ontbreken vaak omdat de reden van overplaatsing meestal niet vermeld werd, maar de bestudering van individuele gevallen laat geen andere conclusie toe (Mercado 2008; JJC 2011, 89; Dokecki 2004, 67, 74, 131; Keenan 2012, 174, 199).

2.5 *Tussenbalans*

Op grond van deze *constellatie van feiten* moeten we concluderen dat externe transparantie tot ver in de jaren 1990 geen enkele prioriteit had. In die zin was er ook in Nederland sprake van een externe zwijgcultuur, die niet alleen op verbaal niveau (formele ontkenning of verzwijgen), maar ook op het niveau van feitelijke maatregelen en interventies waarneembaar is.

Sommige onderzoekers gebruiken de zwaardere term ‘cover-up’, wat impliceert dat de autoriteiten systematisch geprobeerd hebben om strafbare feiten verborgen te houden (Doyle 2003, 190; Doyle 2006, 191; Formicola 2011, 526; Formicola 2016, 4; Keenan 2012, 22). Vaak refereren ze daarbij aan de genoemde weerstand tegen het doen van aangifte. Bij geen enkel onderzoek is echter aangetoond dat er bijvoorbeeld schriftelijke instructies bestonden om feiten geheim te houden, zodat men strikt genomen niet van een ‘cover-up policy’ kan spreken. Wel was er een diepgewortelde neiging om niet alleen deze, maar alle controversiële kwesties af te schermen voor de buitenwereld.

3. Hoe ontstaat een zwijgcultuur?

Hierboven is beschreven welke stereotype reactie de kerkelijke autoriteiten vertoonden als ze werden geconfronteerd met seksueel misbruik. Het afschermen van de dader en het vermijden van publiciteit blijkt daarbij de hoogste prioriteit te hebben gehad. Zij hebben zich daarbij ongetwijfeld door bepaalde negatieve motieven laten leiden, maar ook door meer theologisch-inhoudelijke en beleidsmatige overwegingen. Alles bij elkaar genomen hebben de volgende motieven het ontstaan van een zwijgcultuur bevorderd.

3.1 *Negatieve motieven*

Tot de negatieve of opportunistische motieven rekenen we het vermijden van schandaal en reputatieschade voor de kerk (Doyle 2003, 203; Dokecki 2004, 130; Keenan 2012, 202-206). De kerkelijke autoriteiten beriepen zich daarbij niet ten onrechte op het canonieke recht, want in dat rechtssysteem is ‘het vermijden van schandaal’ een zelfstandig rechtsbeginsel (CIC, 1341; 1352,2; 1361,3; 1455,3). Voor een deel kwam daar nog een tweede motief bij, namelijk het vermijden van financiële aansprakelijkheid (JJC 2011, 89).

Inmiddels wordt ook door de top van de kerkelijke hiërarchie erkend dat deze motieven in het verleden een belangrijke rol speelden bij de pogingen om seksueel misbruik geheim te houden en dat de kerk daarmee een grote inschattingfout maakte. In zijn pastorale brief aan de katholieken in Ierland schrijft paus Benedictus XVI dat de kerk ‘zich vaak op de verkeerde manier inspande om haar reputatie te beschermen en schandaal te vermijden’ (2010, 4; Formicola 2011, 539).

3.2 *Inhoudelijke motieven*

Naast deze negatieve motieven had de kerk ook andere, meer beleidsmatige en theologische, overwegingen om rond seksueel misbruik de vertrouwelijkheid te bewaren. In het algemeen was het kerkelijke beleid erop gericht om de dader weer op het goede spoor te brengen. Uit de eerder aangehaalde rapporten blijkt dat de kerkelijke bestuurders daarbij drie verschillende benaderingswijzen hanteerden: het pastorale, therapeutische en juridische model (tabel 1).

Tabel 1 Drie typen dader-benadering

	Kernbegrippen
pastorale model	zonde – boete – vergeving
therapeutische model	ontsporing – therapie – aanpassing
juridische model	misdrif – vervolging – sanctie

Hieronder zal ik laten zien dat bij elk van deze drie benaderingswijzen vertrouwelijkheid of geheimhouding een randvoorwaarde is. Ze hebben dan ook ieder op hun eigen manier bijgedragen aan het ontstaan van de zwijgcultuur rond seksueel misbruik.

Het pastorale model benadert de dader als een zondaar die door zijn vergrijp in een verstoorde verhouding met God leeft. Hij kan deze verhouding normaliseren als hij berouw toont, boete doet en (via bemiddeling van een priester) vergeving ontvangt. Volgens de regels van het canonieke recht moet

de bisschop een priester tegen wie een klacht is binnengekomen allereerst via een 'broederlijke vermaning' (*fraterna correctio*) en met 'pastorale ijver' (*pastoralis sollicitudo*) tot gedragsverandering brengen (CIC, 1341; Hinschius 1959, 76-79). Uit empirisch onderzoek is gebleken dat kerkelijke bestuurders deze route dan ook vaak als eerste gekozen hebben (Doyle 2003, 191, 200; Coughlin 2003, 993; Dokecki 2004, 130, 171-178).

Bij pastorale relaties is vertrouwelijkheid een basisvoorwaarde. Mensen zijn immers alleen bereid om hun diepste gedachten aan een pastor toe te vertrouwen, als ze de absolute zekerheid hebben dat hun woorden geheim blijven. Pastores hebben daarom ook een wettelijk verankerd beroepsgeheim (Schenderling 2010, 145-173).

Marie Keenan heeft op grond van haar gesprekken met daders vastgesteld dat het pastorale model vaak contraproductief heeft gewerkt. Daders beschouwden de biecht en de daarop volgende absolutie vaak als een nieuw begin. Ze meenden met een schone lei te kunnen beginnen, maar bleken niet bij machte om hun impulsen te onderdrukken, waarna ze in dezelfde fouten vervielen. Bovendien werden ze door hun biechtvader vaak niet echt vermaand of goed doorverwezen. Volgens Keenan heeft de pastorale benadering daardoor onbedoeld het recidivisme bevorderd (2012, 162-178).

In het therapeutische model wordt het seksuele vergrijp primair gezien als een psychologische ontsporing. De juiste therapie zou ervoor zorgen dat de dader kon 'genezen' of in ieder geval dat hij zijn gedrag leerde afstemmen op de maatschappelijke normen. Bij een therapeutische relatie is het medische beroepsgeheim van toepassing, dat vergelijkbaar is met dat van pastores (Beauchamp 2001, 283-336). Ook deze benadering bevorderde dus de geheimhouding.

Kerkelijke bestuurders kozen in de jaren na de oorlog steeds vaker voor dit model, in de hoop dat de daders na het volgen van een therapie weer binnen de kerk aan het werk konden. Onbedoeld bevorderden zij zo het recidivisme, omdat de effectiviteit van therapie bij seksueel deviant gedrag sterk werd overschat (Deetman 2011a, 212-214; Monteiro 2011; Coughlin 2003, 987-988; Keenan 2012, 174, 199; JJC 2011, 77-81).

Bij toepassing van het derde model stelt de kerkbestuurder een juridische procedure in werking zodra hij klachten binnenkrijgt over een kerkelijk medewerker. Hij heeft daarbij volgens het canonieke recht de keuze uit twee routes: een bestuurlijke (disciplinaire) en een strafrechtelijke. De tweede route, een volledig canoniek (straf-)proces, werd de laatste eeuw nauwelijks nog gebruikt

(Hinschius 1959, 74-79; Paarhammer 1983; Coughlin 2003; Lüdicke 2011; Keenan 2012, 209-211). Deze route heeft dan ook zelden geleid tot ontslag of ontneming van het ambt wegens seksueel misbruik (JJC 2011, 77, 80; Keenan 2012, 199, 205). De eerste route werd regelmatig gebruikt, maar alleen als pastorale en therapeutische interventies gefaald hadden.

Beide juridische routes lenen zich voor een meer transparante benadering, maar in de praktijk kwam het daar zelden van. De kerk was van oudsher zeer beducht voor het aantasten van de goede naam van de clerus door valse aanklachten. Daarom werden beide routes omgeven met allerlei maatregelen om geheimhouding te garanderen: het proces vond plaats achter gesloten deuren, de getuigen kregen een zwijgplicht opgelegd en de processtukken verdwenen in een geheim archief (CIC, 1717, 1455, 489; Paarhammer 1983; Formicola 2011). Bovendien kon een kerkelijk bestuurder bij een disciplinaire maatregel zoals overplaatsing de werkelijke reden gemakkelijk verzwijgen.

We moeten dus concluderen dat het pastorale, therapeutische en juridische model ieder op hun eigen wijze de geheimhouding rond seksueel misbruik hebben bevorderd. De interne logica van elk model zorgde ervoor dat de vertrouwelijkheid sterk werd benadrukt. Dat versterkte op haar beurt de zwijgcultuur rond seksueel misbruik.

4. Niveaus van toenemende transparantie

Bij nader inzien lijkt de term ‘zwijgcultuur’ echter minder geschikt om de complexe werkelijkheid rond seksueel misbruik te beschrijven. Deze term richt zich op de verbale dimensie en beschrijft wat er ontbreekt. Het zou goed zijn deze negatieve term te vervangen door het begrip ‘transparantie’, een positief concept dat zich bovendien beter leent voor nuanceren. Uit de beschrijving tot nu toe is duidelijk geworden dat kerkelijke autoriteiten maatregelen kunnen nemen die de transparantie rond seksueel misbruik bevorderen of juist beperken. Op grond daarvan kunnen we onderscheid maken tussen zeven *niveaus van toenemende transparantie*, te verdelen over drie categorieën (ontbrekende, interne en externe transparantie, zie tabel 2).

Tabel 2: niveaus van toenemende transparantie

	Transparantieniveau
transparantie ontbreekt	1. het probleem wordt ontkend; de dader wordt niet aangesproken op zijn gedrag.
interne transparantie	2. de dader wordt aangesproken op zijn gedrag; er volgt een reactie (berisping, therapie, schorsing, enz.).
externe transparantie	3. de kerkelijke autoriteit neemt contact op met het slachtoffer en diens familie; 4. de kerkelijke autoriteit doet aangifte bij politie / justitie; 5. de kerkelijke autoriteit informeert de betrokken geloofsgemeenschap; 6. de klacht wordt geanonimiseerd bekend gemaakt aan het algemene publiek; 7. de identiteit van de aangeklaagde wordt bekend gemaakt aan het algemene publiek.

De Commissie Deetman meent dat er niet van een zwijgcultuur gesproken kan worden als niveau (2) is bereikt. Op grond van de hiervoor gepresenteerde bevindingen moeten we echter stellen, dat er wel degelijk sprake was van een zwijgcultuur, omdat communicatie met de buitenwereld over seksueel misbruik zoveel mogelijk werd vermeden.

De werkwijze van de katholieke kerk in Nederland is sinds de eeuwwisseling stapsgewijs aangepast zodat de niveaus (3), (4) en (5) van externe transparantie nu worden gerealiseerd. In 2010 heeft de commissie Deetman er in een tussenadvies op aangedrongen om het geanonimiseerd bekendmaken van klachten (niveau 6) ook in de procedures op te nemen (Deetman 2011a, 476, 483, 507). Deze maatregel is nodig om controle op het afhandelen van klachten mogelijk te maken, terwijl de privacy van de slachtoffers en daders gerespecteerd wordt.

Het algemeen bekendmaken van de identiteit van de daders (niveau 7) wordt over het algemeen afgeraden (Coughlin 2003, 991; Keenan 2012, 106-108). Dat kan er immers toe leiden dat ook de identiteit van de slachtoffers bekend wordt. Bovendien werden daders in sommige gevallen als gevolg van ‘naming and shaming’ ernstig bedreigd en moesten ze hun woning ontvluchten. In een rechtsstaat moet ook aan daders echter een minimale veiligheid en rechtsbescherming geboden worden.

5. Zerotolerancebeleid

In 2010 zijn onder druk van de publieke opinie de regels voor de omgang met seksueel misbruik in de katholieke kerk aangescherpt (Norms 2010; Guide 2010). Vrij algemeen wordt er nu gesproken over een ‘zerotolerancebeleid’, wat

inhoudt dat één misstap voldoende is om iemand uit zijn functie te zetten. Bovendien kan de paus zeer ernstige overtredingen bestraffen met directe ontneming van het ambt zonder de uitkomst van het canonieke strafproces af te wachten (Coughlin 2003, 990; Dokecki 2004, 176-191; Keenan 2012, 205, 19; Formicola 2016, 6).

Dit zerotolerancebeleid roept echter weer nieuwe vragen op. Men kan om te beginnen vragen, hoe eerlijk de intern-kerkelijke rechtsgang is, als de kerkelijke hiërarchie tegelijkertijd optreedt als wetgever, aanklager en rechter. De kerk kent immers geen scheiding der machten (Doyle 2003, 221-222; Doyle 2006, 194). Daarnaast is de bewijsvoering een belangrijk knelpunt. Onderzoek naar klachten over seksueel misbruik vereist zeer specialistische kennis en deskundigheid. Vaak is er naast de mondelinge verklaring van de klager weinig ander bewijsmateriaal voorhanden. En bij het verhoor van getuigen moeten de onderzoekers zeer zorgvuldig te werk gaan om betrouwbare informatie te verkrijgen (Kool 2011, 117-124; Kaasa 2013; Zajac 2013; Howe 2015). Het is dan ook de vraag of de kerk in staat is een eerlijk proces te laten plaatsvinden, omdat zij niet beschikt over het apparaat, de financiële middelen en de bevoegdheden om een goed rechercheonderzoek in te stellen. Daarmee is de vraag aan de orde of de rechten van zowel de slachtoffers als de daders voldoende gewaarborgd zijn bij de kerkelijke rechtsgang.

Bovendien is de kans groot dat het zerotolerancebeleid de beleidslijn doorkruist, dat de resultaten van klachten geanonimiseerd bekend moeten worden gemaakt om het recht op privacy van de daders en de slachtoffers te respecteren. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de volgende casus.

Casus Ommen

In juni 2011 wordt pastoor Jan B. uit Ommen veroordeeld wegens het bezit van kinderporno. Hij krijgt een voorwaardelijke gevangenisstraf van drie maanden en een werkstraf. De week daarna wordt hij op staande voet ontslagen door aartsbisschop Eijk van Utrecht. Omdat hij de enige pastoor in Ommen is, is onmiddellijk algemeen bekend om wie het gaat. De kerkelijke rechtbank die verbonden is aan de Congregatie voor de Geloofsleer in Rome moet daarna bepalen welke kerkelijke straf de pastoor krijgt. Een jaar later, in mei 2012, is er nog geen uitspraak gedaan.⁴

In deze casus komt een duidelijke frictie tussen beleid en uitvoering naar voren, ten eerste omdat onbedoeld de identiteit van de aangeklaagde bekend wordt, terwijl het beleid anonieme publicatie voorschrijft. En ten tweede omdat het aartsbisdom al tot ontslag overgaat, terwijl de kerkelijke rechter nog

geen uitspraak heeft gedaan over de juistheid van de aanklacht. Wat het eerste punt betreft kan men tegenwerpen dat iedereen die een publieke functie aanvaardt, kan weten dat zijn identiteit bij misstappen algemeen bekend zal worden (Schenderling 2010, 36-37, 95-100). Het tweede punt roept de vraag op wat de toegevoegde waarde van een volledig canonic proces nog kan zijn, als de aartsbisschop de uitspraak van de wereldlijke rechter *de facto* als ontslaggrond aanvaardt.

6. Conclusies

De Commissie Deetman was in haar eindrapportage ambigu in het beantwoorden van de vraag of er in de katholieke kerk in het verleden (1945-2010) sprake was van een zwijgcultuur rond seksueel misbruik. In dit artikel wordt een onderscheid geïntroduceerd tussen verschillende niveaus van toenemende transparantie. Met behulp van deze indeling wordt aangetoond dat de commissie Deetman een zeer laag niveau (2, interne transparantie) voldoende vond om te ontkennen dat er sprake was van een zwijgcultuur. Onderzoekers elders zijn over het algemeen van oordeel dat daartoe een hoger minimum-niveau vereist is (3, contact met slachtoffers; 4, aangifte; en 5, informeren parochie). Verder wordt aangetoond dat het gebrek aan externe transparantie binnen de katholieke kerk werd ingegeven door opportunistische, maar ook door beleidsmatige en theologische overwegingen. Er zijn echter geen bewijzen dat men strafbare feiten systematisch verborgen wilde houden (doofpot-politiek).

Intussen heeft de kerk de procedures aangepast en heeft ze ook het tussenadvies van de commissie Deetman overgenomen (6, geanonimiseerd bekendmaken van klachten), zodat nu gesproken kan worden van voldoende externe transparantie. Het recent ingevoerde zerotolerancebeleid roept echter nieuwe vragen op, omdat de privacy van de betrokkenen en het recht op een eerlijk proces daarbij in het geding zijn. Het zerotolerancebeleid kan leiden tot een niet gewenste vorm van 'naming and shaming' (niveau 7).

De misbruikaffaires binnen de katholieke kerk hebben de afgelopen decennia veel (media-)aandacht gegenereerd. Intussen is duidelijk geworden dat er ook sprake was van misbruik in de jeugdzorg (Commissie Samson) en dat er vermoedens zijn van misbruik in de sportwereld (Commissie De Vries). Seksueel misbruik is dus een veel breder maatschappelijk probleem dan aanvankelijk werd verondersteld.

Bij toekomstig onderzoek moet er meer aandacht zijn voor de vraag of de betrokken organisaties voldoende transparant opereerden. Alleen bij voldoende externe transparantie is immers te controleren of de bestuurders hun verantwoordelijkheid hebben genomen en of de klachtafhandeling goed was (is) georganiseerd. Het verdient aanbeveling om in toekomstige rapportages een apart hoofdstuk op te nemen waarin het transparantiebeleid uitvoerig wordt besproken en beoordeeld aan de hand van heldere definities en criteria.

Noten

- 1 NRC/*Handelsblad*, 07-02-2017; *Trouw* 06-02-2017.
- 2 *Irish Times*, 16-04-2010.
- 3 Over de situatie in deze drie landen zijn betrouwbare gegevens beschikbaar, omdat er officiële onderzoekscommissies aan het werk zijn geweest.
- 4 NRC/*Handelsblad*, 02-06-2011; *De Stentor*, 15-05-2012.

Literatuur

- Beauchamp, T.L. & J.F. Childress (2001),
Principles of Biomedical Ethics, 5th ed., Oxford: Oxford University Press.
- Benedictus XVI (2010),
Pastoral Letter to the Catholics of Ireland, zie: http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/en/letters/2010/documents/hf_benxvi_let_20100319_church-ireland.html
- Code of Canon Law (= CIC)* (1983),
 zie: http://www.vatican.va/archive/ENG1104/_INDEX.HTM
- Coughlin, J.J. (2003),
 The Clergy Sexual Abuse Crisis and the Spirit of Canon Law, in: *Boston College Law Review*, 44, 977-997.
- Deetman, W. (2011a),
Seksueel misbruik van minderjarigen in de Rooms-Katholieke Kerk, Deel 1 (Uitgebreide versie): Het onderzoek, Amsterdam: Balans.
- Deetman, W. (2011b),
Seksueel misbruik van minderjarigen in de Rooms-Katholieke Kerk, Deel 2 (Uitgebreide versie): De achtergrondstudies en essays, Amsterdam: Balans.
- Dokecki, P.R. (2004),
The Clergy Sexual Abuse Crisis: Reform and Renewal in the Catholic Community, Washington (D.C.): Georgetown University Press.

- Doyle, T. P. (2003),
Roman Catholic Clericalism, Religious Duress, and Clergy Sexual Abuse, in: *Pastoral Psychology*, 51, 189-231.
- Doyle, T. P. (2006),
Clericalism: Enabler of Clergy Sexual Abuse, in: *Pastoral Psychology*, 54, 189-213.
- Formicola, J.R. (2011),
Catholic Clerical Sexual Abuse: Effects on Vatican Sovereignty and Papal Power, in: *Journal of Church and State*, 53, 523-544.
- Formicola, J.R. (2016),
The Politics of Clerical Sexual Abuse, in: *Religions*, 7,9, 1-13.
- Guide to CDF Procedures concerning Sexual Abuse Allegations (= *Guide*) (2010),
zie: http://www.vatican.va/resources/resources_guide-CDF-procedures_en.html
- Hart, J. de (2014),
Geloven binnen en buiten verband. Godsdienstige ontwikkelingen in Nederland, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Hinschius, P. (1959),
Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Band 6 (1897, repr. 1959), Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Howe, M.L. & L.M. Knott (2015),
The fallibility of memory in judicial processes: Lessons from the past and their modern consequences, in: *Memory*, 23, 633-656.
- John Jay College Research Team (= JJC) (2011),
The Causes and Context of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests in the United States 1950-2010, Washington (DC): United States Conference of Catholic Bishops.
- Kaasa, S.O.; E. Cauffman, K. Alison Clarke-Stewart & E.F. Loftus (2013),
False Accusations in an Investigative Context: Differences between Suggestible and Non-suggestible Witnesses, in: *Behavioral Sciences and the Law*, 31, 574-592.
- Keenan, M. (2012),
Child Sexual Abuse and the Catholic Church: Gender, Power, and Organizational Culture, Oxford: Oxford University.
- Keuning, D. & M. Wolters (2007),
Structuur doorzien. Over ontwerp van organisatiestructuren, Amsterdam: Pearson Education.
- Kool, R.S.B. (2011),
Schuivende panelen. Een achtergrondstudie naar wereldlijke en kerkelijke ontwikkelingen rond om seksueel misbruik van minderjarigen binnen de Rooms-Katholieke Kerkprovincie (1945-2010), in: Deetman (2011b), 87-148.

- Lüdicke, K. (2011),
Seksueel misbruik van minderjarigen en canoniek recht, in: Deetman (2011b),
218- 227.
- Mercado C., J.A. Tallon & K.J. Terry (2008),
Persistent Sexual Abusers in the Catholic Church. An Examination of Characteristics
and Offense Patterns, in: *Criminal Justice and Behavior*, 35, 629-642.
- Monteiro, M.E. (2011),
Discretie en deskundigheid. Een verkenning van de rol van rooms-katholieke
psychiaters in de bestuurlijke aanpak en afhandeling van seksueel misbruik van
minderjarigen (1945-1970), in: Deetman (2011b), 43-86.
- Norms on delicta graviora* (2010),
zie: http://www.vatican.va/resources/resources_norme_en.html
- Paarhammer, H. (1983),
Das Strafverfahren, in: Listl, J. (red.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*,
Regensburg: Friedrich Pustet, 1002-1011.
- Pollock, F., F.W. Maitland & S.F.C. Milsom (1968),
The history of English law before the time of Edward I, vol. 1, London: Cambridge
University Press.
- Schenderling, J. (2010),
Beroepsethiek voor pastores, 2^e dr., Budel: Damon.
- Terry, Karen J. (2008),
The Nature and Scope of Child Sexual Abuse in the Catholic Church, in: *Criminal
Justice and Behavior*, 35, 549-569.
- Zajac, R., M. Garry, K. London, F. Goodyear-Smith, & H. Hayne (2013),
Misconceptions about Childhood Sexual Abuse and Child Witnesses: Implications for
Psychological Experts in the Courtroom, in: *Memory*, 21, 608-61.
- Zondag, H.J. & M.H.F. van Uden (2013),
Kritisch én trouw. Commitment na seksueel misbruik in de Rooms-Katholieke Kerk,
in: *Religie & Samenleving*, 8, 289-305.

Bloeiende evangelische kerken in Nederland

Een circulation of the saints?

*Paul Vermeer & Peer Scheepers**

Summary

This study tries to account for the relative success of six thriving evangelical congregations in the Netherlands. Data gathered among the audiences of these evangelical congregations as well as among a representative sample of the Dutch population are analyzed in view of the following research questions: (1) What was the previous religious affiliation of the current members of these evangelical congregations? and (2) Which decisive factors determined the switch from previous affiliation to current membership of these congregations? Results show that these congregations are populated by a considerable proportion of 'mainline' Protestant as well as orthodox Protestant switchers and by an almost equal proportion of previously unaffiliated converts. As regards the second question, results show, that the decision of these switchers and converts to join an evangelical congregation is mainly driven by the religious switching of the partner and to a lesser extent by individual religious concerns.

Inleiding en onderzoeksvragen

Ontkerkelijkheid is tegenwoordig wijdverbreid in Nederland. Zo was in 2015 slechts een kwart van de Nederlandse bevolking lid van een christelijke kerk, terwijl dit in 1966 nog 67 procent was. Parallel aan dit proces van ontkerkelijkheid daalde ook de kerkelijke betrokkenheid onder de kerkleden zelf. Terwijl in 1966 nog 50 procent van alle kerkleden wekelijks een viering bezocht, was dit percentage in 2015 zelfs gedaald tot slechts 12 procent van alle kerkleden (Bernts & Berghuijs 2016, 23-25). De betrokkenheid bij de christelijke kerken in Nederland is dus zowel in termen van lidmaatschap als kerkgang sterk gedaald. Er is in Nederland zodoende sprake van een forse afname van

* Paul Vermeer is universitair docent empirische religiewetenschappen aan de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen. Peer Scheepers is hoogleraar methoden en technieken aan de Faculteit der Sociale Wetenschappen, afdeling sociologie, van de Radboud Universiteit Nijmegen.

het aantal kerkse gelovigen, waardoor ons land internationaal gezien toonaangevend is geworden als het om secularisatie gaat (Reitsma et al. 2012).

Maar er zijn ook opvallende uitzonderingen. Verschillende meer orthodoxe kerken, zoals sommige gereformeerde kerken, pinksterkerken en evangelische kerken, lijken immuun voor secularisatie en zijn de afgelopen decennia zelfs gegroeid (Becker & De Hart 2006, 30-31). Zo lijken kerken als *Bethel* in Drachten, *Doorbrekers* in Barneveld of *Vrije Evangelisatie Zwolle* in het geheel geen last te hebben van de voortgaande ontkerkelijking in Nederland en momenteel zelfs te bloeien als nooit tevoren, een verschijnsel dat overigens niet typisch Nederlands is. Ook in de Verenigde Staten bijvoorbeeld zijn het vooral de ‘mainline’ of meer vrijzinnige kerken die geconfronteerd worden met kerkverlating, terwijl de meer orthodoxe kerken ook hier lijken te groeien of er in ieder geval beter in slagen om hun leden vast te houden (zie bijvoorbeeld Miller 1999, 2-6; Perrin et al. 1997; Putnam & Campbell 2010, 100-108; Roberts & Yamane 2016, 147-150). Een fenomeen dat in de Verenigde Staten tevens voor het eerst de aandacht van sociologen kreeg. Meest bekend is wellicht de studie van Dean Kelley uit 1972, getiteld *Why Conservative Churches are Growing*, waarin voor het relatieve succes van orthodoxe kerken twee oorzaken worden gegeven. Conservatieve orthodoxe kerken zijn succesvoller in het bereiken van de onkerkelijken en ze houden hun leden beter vast door de hogere eisen die ze stellen. Deze zogenaamde ‘Kelley thesis’ is vervolgens gedeeltelijk bevestigd en verfijnd door het onderzoek van Bibby en Brinkerhoff naar de groei van conservatieve, orthodoxe kerken in Canada (Bibby 1978; Bibby & Brinkerhoff 1973; 1983; 1994). Zij toonden aan dat conservatieve orthodoxe kerken in vergelijking met meer vrijzinnige kerken er inderdaad veel beter in slagen om hun leden vast te houden, maar dat deze kerken, anders dan Kelley beweerde, niet erg succesvol zijn in het bereiken van de onkerkelijken. Zodoende concludeerden Bibby en Brinkerhoff dat het succes van conservatieve kerken niet zozeer een kwestie van geslaagde *outreach* of proselitisme is, maar dat dit vooral een kwestie is van “(...) retaining those who are already familiar with evangelical culture” (Bibby & Brinkerhoff 1973, 281). Een verschijnsel waarvoor zij het bekende gezegde ‘circulation of the saints’ introduceerden.

Geïnspireerd door deze klassieke studies van Kelley en van Bibby en Brinkerhoff, gaan we in deze studie nader in op de religieuze achtergronden van een groot aantal leden van zes bloeiende evangelische kerken in Nederland. Deze zes evangelische kerken verschillen qua stijl en atmosfeer in meerdere of mindere mate van elkaar. Maar ze delen ook allemaal de zes fundamentele overtuigingen van het evangelisch christendom zoals die onder

meer door McGrath (1995, 55-56) zijn geformuleerd: het erkennen van de absolute autoriteit van de Bijbel, het erkennen van de uniciteit van het verlossende werk van Jezus Christus, het erkennen van het werk van de Heilige Geest, het benadrukken van het belang van persoonlijke bekering, het geven van prioriteit aan evangelisatie en het betrokken zijn op de christelijke gemeenschap. Deze evangelische kerken zijn dus sterk geworteld in de christelijke orthodoxie, hetgeen onmiddellijk tot de vraag leidt waarom juist dergelijke conservatieve kerken bloeien in het gesecculariseerde Nederland. Niet dat het succes van evangelische kerken een einde maakt aan de voortgaande secularisering. Evangelische kerken vormen immers slechts een klein deel van het totale aantal christelijke kerken in Nederland. Toch laat dit onverlet, dat het feit dat sommige evangelische kerken zeer succesvol zijn in het weerstaan van de seculariserende krachten in de Nederlandse samenleving, en de afgelopen decennia zelfs spectaculair zijn gegroeid door de toetreding van een groot aantal nieuwe leden, het meer dan de moeite waard maakt om deze kerken nader te bestuderen. Vandaar dat we met deze studie na willen gaan in hoeverre het succes van de evangelische kerken die aan ons onderzoek hebben meegewerkt een kwestie is van het overstappen vanuit andere christelijke kerken, van de bekering van onkerkelijken of wellicht van beide. Met het oog op deze doelstelling luiden onze onderzoeksvragen als volgt: (1) *Wat was de vroegere religieuze achtergrond van de huidige leden van de participerende evangelische kerken?* en (2) *Welke factoren waren het meest beslissend voor hun toetreding tot deze evangelische kerken?*

Door het beantwoorden van deze vragen hopen we cruciale factoren te kunnen identificeren ter verklaring van het succes van enkele specifieke geloofsgemeenschappen in het huidige seculiere Nederland. Dit maakt onze studie in tweeërlei opzicht innovatief. In tegenstelling tot de Verenigde Staten, waar 'religious switching' en 'religious conversion' reeds vanaf het midden van de jaren zestig van de vorige tot aan het begin van deze eeuw veelvuldig is bestudeerd, hebben deze fenomenen in Nederland nauwelijks aandacht van onderzoekers gehad. Tot nu toe hebben enkel Need en De Graaf (2005) algemene patronen van bekering en switching tussen christelijke denominaties in Nederland onderzocht. Onze studie gaat echter in op hedendaagse uitzonderingen, namelijk: evangelische kerken wier recente geschiedenis wordt gekenmerkt door soms spectaculaire groei. Zodoende bestuderen wij, anders dan Need en De Graaf, enkele specifieke geloofsgemeenschappen en willen wij verklaringen bieden voor hun relatieve succes. Bijgevolg kunnen we geen

gebruik maken van nationale, representatieve data, zoals Need en De Graaf deden, omdat succesvolle geloofsgemeenschappen, zoals evangelische kerken, hierin (sterk) ondervertegenwoordigd zijn. Voor ons onderzoek hebben we daarom heel specifiek enkele succesvolle evangelische kerken benaderd, omdat we vooral in deze kerken een substantieel aantal bekeerlingen en switchers verwachtten aan te treffen dat nodig is voor het beantwoorden van onze onderzoeksvragen. Aldus hebben we gebruik gemaakt van een ‘purposive sampling’ strategie, hetgeen heeft geresulteerd in een voor Nederlandse begrippen innovatieve en unieke dataset.

Theorie en hypotheses

Zoals gezegd, is het doel van ons onderzoek tweeledig. We willen weten welke mensen zijn overgestapt naar de evangelische kerken die aan ons onderzoek hebben deelgenomen en waarom ze dat hebben gedaan. We zijn dus allereerst geïnteresseerd in de religieuze achtergrond van de overstappers. De ‘strict church’ theorie van Kelley (1972) suggereert in dit verband, dat conservatieve orthodoxe kerken groeien ten koste van meer vrijzinnige, ‘mainline’ kerken. De gedachte hierachter is, dat het milde en gematigde geloof dat kenmerkend is voor het religieuze klimaat binnen veel ‘mainline’ kerken niet meer de religieuze behoefte bevredigt van de eigen leden en dat deze leden daarom overstappen naar meer striktere orthodoxe kerken. Dit idee kan nog verder uitgewerkt worden met behulp van een ‘ecological niche’ perspectief (Sherkat 2001; Loveland 2003, 150). Volgens dit ecologische niche perspectief zijn vrijzinnige, ‘mainline’ kerken te weinig onderscheidend van de omringende seculiere cultuur, omdat deze kerken seculiere waarden en visies onvoldoende afwijzen of soms zelfs onderschrijven (zie ook McGrath 1995, 90-93). Bijgevolg verlaten mensen met sterkere religieuze behoeften de kerk als zodanig of ze stappen over naar meer conservatieve, orthodoxe kerken. Hierbij is echter wel sprake van een belangrijke beperking, namelijk: mensen hebben de neiging om over te stappen naar kerken die deels lijken op hun kerk van herkomst. Zo tonen Sherkat en Wilson (1995, 1016) aan, dat switchen van kerk niet enkel een persoonlijke keuze is, maar dat deze keuze ook wordt beïnvloed door de wijze waarop de potentiële switcher verwacht dat anderen, zoals partners, vrienden of familie, zullen reageren. Switchen naar een kerk die sterk afwijkt van de vroegere religieuze identiteit van de switcher ligt dan ook niet voor de hand,

omdat anderen een dergelijke afwijkende keuze eerder zullen veroordelen. Des te groter de culturele en theologische kloof tussen de beoogde nieuwe kerk en de kerk van herkomst, des te kleiner is de kans dat iemand daadwerkelijk naar deze nieuwe kerk overstapt, zoals bijvoorbeeld Bibby's (1999) onderzoek onder Canadese switchers heeft aangetoond. Voor wat de Nederlandse religieuze situatie betreft, bevinden orthodoxe protestantse kerken zich vooral in specifieke geografische gebieden, de zogenaamde Nederlandse 'Bible-belt', alwaar ze ook een veel duidelijkere ecologische niche vormen dan meer vrijzinnige protestantse kerken of de katholieke kerk. Daarnaast is de culturele en theologische afstand tussen evangelische kerken en de katholieke kerk veel groter dan tussen evangelische kerken en vrijzinnige alsook orthodoxe protestantse kerken. Samen leiden deze verschillende inzichten nu tot de volgende verwachting aangaande de religieuze achtergrond van de overstappers naar evangelische kerken: *Evangelische kerken zullen meer overstappers trekken uit de 'mainline' protestantse kerken dan uit de meer orthodox-protestantse kerken of de katholieke kerk* (hypothese 1).

Maar waarom stappen mensen dan over naar een evangelische kerk? Met het oog op deze vraag kijken we allereerst naar mogelijke factoren die te maken hebben met de religieuze socialisatie van de potentiële overstapper. Eerder onderzoek toonde keer op keer aan, dat het opgroeien in een religieus gezin met religieus betrokken ouders een belangrijke voorspeller is voor de kerkelijke betrokkenheid van het kind hetgeen vervolgens weer een belangrijke voorspeller is voor de latere kerkelijke betrokkenheid als volwassene (Vermeer et al. 2011; zie ook Vermeer 2014). Echter, uit Amerikaans onderzoek is ook gebleken dat het hebben genoten van een dergelijke religieuze opvoeding de kans op religieus switchen juist verkleint. Krachtige religieuze socialisatie-ervaringen gedurende de adolescentie versterken de banden met een specifieke geloofsgemeenschap, hetgeen de kans op religieus switchen op latere leeftijd verkleint (Hadaway & Marler 1993, 111; Sherkat & Wilson 1995, 996-997). Bijgevolg zijn mensen met zwakkere religieuze socialisatie-ervaringen, hetgeen bijvoorbeeld kan blijken uit een lage frequentie van kerkgang tijdens de adolescentie, veel eerder geneigd om over te stappen naar een andere kerk of om de kerk als zodanig te verlaten (Sherkat 1991, 175). We betwijfelen echter of deze bevindingen uit Amerikaans onderzoek ook van toepassing zijn op het specifieke geval van overstappen naar evangelische kerken in Nederland. Zo is de ontkerkelijking in Nederland vergesorderd en is religieus switchen tegelijkertijd een zeldzaamheid; de meeste Nederlanders

blijven in de kerk waarin ze zijn opgegroeid of ze verlaten de kerk als zodanig (Becker & De Hart 2006, 40). Daarnaast sluiten evangelische kerken met hun nadruk op ervaring en persoonlijke bekering zeker aan bij het hedendaagse culturele klimaat in Nederland (Hak 2006, 101-104), maar met hun visie op de autoriteit van de Bijbel of hun positie inzake morele kwesties als abortus, euthanasie of homoseksualiteit vertonen evangelische kerken ook duidelijk de trekken van een conservatieve, reactionaire beweging (Boersema 2005, 169; Vermeer et al. 2016). Binnen de Nederlandse context representeren evangelische kerken zo duidelijk een meer strikte vorm van christendom. Gezien deze specifieke Nederlandse context verwachten wij daarom, dat het overstappen naar een evangelische kerk een bewuste keuze is, gemaakt door mensen die tijdens hun jeugd diepgaand zijn gesocialiseerd in een andere christelijke kerk. In tegenstelling tot wat Amerikaans onderzoek heeft aangetoond, verwachten wij dus dat religieuze socialisatie-ervaringen de kans op religieus switchen juist niet verkleinen, maar eerder vergroten. Onze volgende hypothese luidt dan ook: *Mensen die religieus zijn opgevoed (hypothese 2a), van wie de ouders de religieuze opvoeding van hun kinderen belangrijk vonden (hypothese 2b), van wie de ouders regelmatig naar de kerk gingen (hypothese 2c), die zijn opgegroeid in gezinnen waarin regelmatig werd gebeden (hypothese 2d) en uit de Bijbel werd gelezen (hypothese 2e), die als adolescent zelf regelmatig naar de kerk gingen (hypothese 2f) en die op een bijzondere confessionele school hebben gezeten, zullen eerder overstappen naar een evangelische kerk (hypothese 2g).*

Naast dergelijke expliciete, religieuze socialisatie-ervaringen kan religieus switchen ook nog worden beïnvloed door andere socialisatie-ervaringen. Zo komt uit Amerikaans onderzoek ook naar voren, dat de identificatie van een kind met een bepaalde religieuze gemeenschap bemoeilijkt wordt door religieuze heterogeniteit. Als ouders niet dezelfde religieuze achtergrond hebben, wordt het voor een kind lastig om een sterke band te ontwikkelen met een bepaalde religieuze gemeenschap hetgeen de kans op religieus switchen op latere leeftijd vergroot (Bibby 1999, 160; Hadaway & Marler 1993, 108, 111; Sherkat 1991, 173; Sherkat & Wilson 1995, 999). We willen dit inzicht ook in de Nederlandse context testen en daarom verwachten we het volgende: *Mensen die zijn opgegroeid in religieus heterogene gezinnen, zullen eerder overstappen naar een evangelische kerk (hypothese 3).* Tenslotte is het ook een wijdverbreid inzicht dat kinderen vooral de overtuigingen en gedragingen overnemen van significante anderen, zoals hun ouders. Vandaar dat we vermoeden dat als ouders overstappen naar een evangelische kerk hun kinderen dit ook zullen doen. Aldus luidt onze laatste aan socialisatie-ervaringen gerelateerde

hypothese: *Mensen van wie de ouders zijn overgestapt naar een evangelische kerk, zullen zelf ook eerder overstappen naar een evangelische kerk* (hypothese 4).

Naast allerlei factoren die te maken hebben met eerdere socialisatie-ervaringen, kan religieus switchen en bekeren ook samenhangen met factoren betreffende het huwelijk. Zo blijkt het hebben van een partner met een andere religieuze achtergrond een belangrijke determinant te zijn voor religieus switchen (Hadaway & Marler 1993, 108; Loveland 2003, 154; Sherkat & Wilson 1995, 1000). Switchen en bekeren is dan een manier om een huwelijk meer religieus homogeen te maken (Sandomirsky & Wilson 1990, 1215), omdat partners de neiging hebben om te streven naar (religieuze) congruentie (Hadaway & Marler 1993, 99). En dit zal dan met name het geval zijn, zo vermoeden wij, als de partner diepgaand is gesocialiseerd in een bepaalde religieuze traditie, hetgeen bijvoorbeeld kan blijken uit een frequente kerkgang van de partner tijdens de adolescentie. Deze inzichten leiden tot de volgende hypothesen: *Mensen gehuwd met een partner die in een andere religieuze traditie is grootgebracht* (hypothese 5a) *of met een partner die tijdens de jeugd regelmatig naar de kerk ging, zullen eerder overstappen naar een evangelische kerk* (hypothese 5b) en *Mensen gehuwd met een partner die is overgestapt naar een evangelische kerk, zullen zelf ook eerder overstappen naar een evangelische kerk* (hypothese 6).

Tenslotte kunnen ook factoren met betrekking tot de eigen individuele religiositeit van belang zijn. Zo blijkt uit het onderzoek van Hadaway (1980) naar de relatie tussen switchen en individuele religiositeit, dat 71 procent van de mensen die overstappen naar een evangelische kerk een bekeringservaring heeft gehad en dat 85 procent een zogenaamde wedergeboorte heeft ervaren. Dit belang van 'wedergeboren' zijn komt ook naar voren uit het onderzoek van Miller (1999, 53-79) onder leden van Amerikaanse 'new paradigm' churches als Calvary Chapel en Vineyard, waarbij 95 procent van de door Miller ondervraagde bezoekers van deze kerken aangaf een wedergeboorte te hebben ervaren. En ook Stoffels (1990, 95-98) wijst erop, dat de evangelische beweging vooral gericht is op de transformatie van individuen en rapporteert dat 75 procent van de door hem ondervraagde evangelische christenen een bekeringservaring heeft gehad. Deze gegevens rechtvaardigen ons vermoeden dat een bekeringservaring, zoals een ervaring van een wedergeboorte, een reden kan zijn om over te stappen naar een evangelische kerk. Maar ook stijlen van religiositeit of religieuze oriëntaties kunnen hier een rol spelen. Veel onderzoek naar religieus switchen is bijvoorbeeld gebaseerd op de gedachte dat overstappers meer religieus zijn dan mensen die in hun oorspronkelijke gemeenschap blijven (Hadaway 1980, 452; Sherkat & Wilson

1995, 997). Religieus switchen, zeker als het een overstap naar een meer conservatieve orthodoxe kerk betreft, wordt veelal beschouwd als een bewuste keuze die voortkomt uit een intrinsieke religieuze motivatie, een inzicht dat aansluit bij het hierboven reeds genoemde 'ecological niche' perspectief. Zo zijn mensen die overstappen naar orthodoxe kerken doorgaans op zoek naar meer specifiek religieuze beloningen, volgens Sherkat (2001, 1486), en daarvoor wenden zij zich tot strikte, onderscheidende religieuze gemeenschappen. Dit maakt dat het overstappen naar een orthodoxe kerk waarschijnlijk eerder voortkomt uit een intrinsieke religieuze motivatie dan dat dit het gevolg is van een extrinsieke of meer seculiere oriëntatie. Tenslotte ligt het ook meer voor de hand dat overstappers naar een evangelische kerk, ook al kunnen zij tot op zekere hoogte wellicht ook beschouwd worden als religieuze zoekers en twijfelaars (Hadaway 1980, 452), vooral behoefte hebben aan zekere geloofs-overtuigingen en een afkeer hebben van religieuze twijfel. Deze inzichten leiden tot onze laatste twee hypothesen: *Mensen die een wedergeboorte hebben ervaren, zullen eerder overstappen naar een evangelische kerk* (hypothese 7) en *Mensen met een intrinsieke religieuze oriëntatie zullen eerder overstappen naar een evangelische kerk dan mensen met een extrinsieke religieuze oriëntatie* (hypothesen 8a) of *religieuze zoekers* (hypothese 8b).

Door het toetsen van deze hypothesen willen we niet alleen nagaan waar de aanwas van de evangelische kerken die aan ons onderzoek hebben deelgenomen vandaan komt (hypothese 1), maar gaan we ook op zoek naar verklaringen voor de recente groei van deze evangelische kerken (hypothesen 2-8).

Methodische aspecten

Respondenten

Onze steekproef bestaat uit 920 respondenten verspreid over twee sub-populaties: evangelische christenen en respondenten afkomstig uit een representatieve steekproef van de Nederlandse bevolking. De evangelische christenen zijn als volgt geworven. Omdat we vooral geïnteresseerd zijn in de leden van bloeiende evangelische kerken, daar verwachtten we immers ook de meeste overstappers en bekeerlingen aan te zullen treffen, hebben we op internet heel specifiek gezocht naar grotere kerken die meer dan 1000 bezoekers per week verwelkomen en een 'mission statement' hebben gebaseerd op de in de inleiding reeds genoemde zes fundamentele overtuigingen van het evangelisch christendom (McGrath 1995). Daarnaast hebben we ook gelet op meer uiterlijke kenmerken als: geen traditioneel kerkgebouw,

geen traditionele orde van dienst maar vieringen die vooral bestaan uit prediking en het zingen van 'praise' liederen, het gebruik van pop/rock muziek et cetera. Dit leidde in de herfst van 2014 tot de selectie van twaalf kerken. Van deze twaalf kerken bestempelen vijf kerken zichzelf als evangelisch, een als evangelisch-charismatisch, vier kerken zijn baptistengemeenten, een gemeente behoort tot de Kerk van de Nazarener en twee kerken zijn pinkstergemeenten. Vervolgens hebben we contact gezocht met de leiding van deze kerken en gevraagd of men mee wilde werken aan ons onderzoek door het verspreiden van een link naar een onlinevragenlijst onder hun leden. Zes van de twaalf geselecteerde kerken waren bereid dit te doen, hetgeen uiteindelijk resulteerde in een gerealiseerde steekproef van 584 evangelische christenen van 18 jaar en ouder.¹ In de periode november 2014 – januari 2015 hebben deze evangelische christenen onze 'online' vragenlijst ingevuld. We hebben dus gebruik gemaakt van een non-probabilistische doelgerichte steekproef-trekking ('purposive sampling'), waardoor onze resultaten niet mogen worden gegeneraliseerd naar de totale populatie van evangelische christenen in Nederland.

Teneinde de overstappers en bekeerlingen naar deze bloeiende evangelische kerken te kunnen vergelijken met een groep stabiele kerkleden van voldoende omvang, die in onze multivariate analyses dan dient als de noodzakelijke referentiecategorie, hebben we de link naar onze onlinevragenlijst ook verspreid onder een representatieve steekproef van de Nederlandse bevolking. Deze steekproef was in 2011 getrokken in het kader van het onderzoek 'Sociaal-Culturele Ontwikkelingen in Nederland 2011-2012' (SOCON) met eerdere golven in 1979, 1985, 1990, 1995, 2000 en 2005 (Eisinga et al. 2012). Deze steekproef bestaat uit 918 respondenten die in januari 2015 per brief zijn uitgenodigd om aan ons onderzoek deel te nemen. Dit resulteerde in 325 ingevulde vragenlijsten, terwijl 39 uitnodigingsbrieven als onbestelbaar werden geretourneerd. Vanwege deze response van 35.4 procent zijn we nagegaan in hoeverre deze steekproef vergelijkbaar is met de originele steekproef uit 2011. Vergelijkingen met betrekking tot algemene kenmerken als opleiding, inkomen en burgerlijke staat laten zien dat dit niet helemaal het geval is. Zo blijkt uit chi-kwadraattoetsen dat onze nieuwe steekproef minder lager opgeleide en meer hoger opgeleide respondenten bevat, minder respondenten uit de lagere inkomenscategorie, minder alleenstaanden en meer gehuwden. In onze analyses zullen we daarom ook controleren voor opleiding, inkomen en burgerlijke staat naast het meenemen van gebruikelijke controlevariabelen als geslacht en leeftijd.²

Vragenlijst

Data werden verzameld met behulp van een onlinevragenlijst die bestond uit de volgende, merendeels reeds gevalideerde, meetinstrumenten.

Kerklidmaatschap

Respondenten behorende tot de evangelische subpopulatie kregen een lijst met negen evangelische kerken voorgelegd en hun werd daarna gevraagd of ze zichzelf beschouwen als lid van een van deze kerken. Indien dit het geval was, kregen deze respondenten het label evangelisch. Daarnaast is aan deze respondenten ook nog gevraagd of ze lid waren van een kerk toen ze 12 tot 15 jaar oud waren en, zo ja, of dit dezelfde kerk was als hun huidige kerk. Indien dit het geval was, kregen ze wederom het label evangelisch. Indien dit niet het geval was, moesten ze hun kerkelijke identiteit aangeven op een lijst met elf denominaties waaronder ook de categorie evangelisch. Respondenten die deze categorie kozen, kregen alsnog het label evangelisch. De overgebleven tien categorieën werden vervolgens teruggebracht tot drie categorieën, waarna de respondenten het label PKN, orthodox-protestant of katholiek kregen.³ Respondenten van de evangelische subpopulatie die aangaven tijdens hun jeugd geen lid te zijn geweest van een kerk kregen het label onkerkelijk.

Respondenten van de niet-evangelische subpopulatie kregen niet de lijst van negen evangelische kerken voorgelegd. Hun is simpelweg gevraagd of ze zichzelf beschouwen als lid van een kerk en of ze hun kerkelijke achtergrond aan kunnen geven op de voornoemde lijst met elf denominaties. Zo werden ook deze respondenten ingedeeld in de categorieën evangelisch, PKN, orthodox-protestant, katholiek en onkerkelijk. Dezelfde procedure werd gebruikt voor het vaststellen van hun kerkelijke achtergrond tijdens hun jeugd.

Naast het informeren naar de huidige en vroegere kerkelijke achtergrond van de respondenten hebben we ook gevraagd naar de kerkelijke achtergrond van hun ouders en eventuele partner en naar de kerkelijke achtergrond van hun ouders en eventuele partner toen de respondenten 12 tot 15 jaar oud waren. Hierbij werd wederom gebruik gemaakt van dezelfde lijst met elf denominaties.

De aldus ingewonnen informatie omtrent de huidige en vroegere kerkelijke achtergrond van de respondenten en hun ouders en/of partners is vervolgens gebruikt om verschillende variabelen te construeren. De variabele 'respondent is overstapt naar een evangelische kerk' is gebaseerd op een vergelijking tussen de huidige en vroegere kerkelijke achtergrond van de respondent en kent zes categorieën: stabiel onkerkelijk, stabiel kerkelijk, katholiek naar

evangelisch, PKN naar evangelisch, orthodox-protestant naar evangelisch en onkerkelijk naar evangelisch. De variabelen ‘vader overgestapt naar evangelische kerk’, ‘moeder overgestapt naar evangelische kerk’ en ‘partner overgestapt naar evangelische kerk’ zijn gebaseerd op een vergelijking tussen de huidige kerkelijke achtergrond van de vader, moeder en eventuele partner en hun kerkelijke achtergrond toen de respondenten 12 tot 15 jaar oud waren. Deze variabelen kennen steeds twee categorieën: vader/moeder/partner zijn niet overgestapt naar evangelische kerk en vader/moeder/partner zijn wel overgestapt naar evangelische kerk. Tenslotte is deze informatie ook gebruikt voor het construeren van de variabelen ‘kerkelijke incongruentie vader moeder’ en ‘kerkelijke incongruentie respondent partner’. De eerste variabele is gebaseerd op een vergelijking tussen de kerkelijke achtergrond van de vader en de moeder toen de respondent 12 tot 15 jaar oud was. Indien de vader en de moeder dezelfde kerkelijke achtergrond hadden, of indien beiden onkerkelijk waren, werd het label ‘kerkelijke congruentie vader moeder’ gebruikt. In alle andere gevallen werd het label kerkelijke ‘incongruentie vader moeder’ gebruikt. Op dezelfde wijze is zo ook de variabele ‘kerkelijke incongruentie respondent partner’ geconstrueerd.

Religieuze socialisatie

De huidige en jeugdige kerkgang van de respondenten is gemeten met behulp van twee vragen (Te Grotenhuis & Scheepers 2001): “Bezoekt u momenteel religieuze vieringen?” en “Hoe was dit toen u 12 tot 15 jaar oud was? Hoe vaak bezocht u toen religieuze vieringen?” Beide vragen konden worden beantwoord op een vierpuntschaal die liep van (1) bijna nooit tot (4) ongeveer een maal per week. Op dezelfde wijze is de respondenten gevraagd naar de huidige kerkgang van hun vader, moeder en eventuele partner en naar de kerkgang van hun vader en moeder toen de respondenten 12 tot 15 jaar oud waren en naar de kerkgang van hun eventuele partner toen die 12 tot 15 jaar was.

Voorts is respondenten ook gevraagd of ze religieus zijn opgevoed en of een eventuele religieuze opvoeding belangrijk was in het gezin van herkomst. Beide vragen konden worden beantwoord op een vijf-puntschaal die liep van (1) niet religieus opgevoed/zeer onbelangrijk tot (5) zeer religieus opgevoed/zeer belangrijk. Daarnaast is de respondenten ook gevraagd hoe vaak er in het gezin van herkomst werd gebeden en/of uit de Bijbel werd gelezen. Hier konden respondenten antwoorden op een zevenpuntschaal die liep van (1) nooit tot (7) meerdere keren per dag. Tenslotte is de respondenten ook nog gevraagd of ze op een openbare of op een bijzondere confessionele school voor voortgezet onderwijs hebben gezeten (Vermeer et al., 2011).

Individuele religiositeit

Respondenten konden aangeven of ze ooit een wedergeboorte hebben ervaren op een schaal van (1) zeker niet tot (4) daar ben ik zeker van (Miller 1999, 198). De religieuze oriëntaties van de respondenten zijn gemeten met behulp van een ingekorte versie van de 'religious orientation scale' van Allport en Ross (zie Hill & Hood 1999, 144-145). Dit instrument bestaat uit vijftien items. Zeven items hebben betrekking op de intrinsieke religieuze oriëntatie en acht items op de extrinsieke oriëntatie. Een voorbeeld van een item met betrekking tot de intrinsieke oriëntatie luidt: "Ik probeer om mijn religieuze overtuigingen zoveel mogelijk van invloed te laten zijn op mijn dagelijks leven." En een voorbeeld van een item met betrekking tot de extrinsieke oriëntatie luidt: "Een belangrijke reden om lid te zijn van een kerk, is dat je zo tevens lid wordt van een sociale gemeenschap." Respondenten konden steeds antwoorden op een vijfpuntschaal van (1) sterk mee oneens tot (5) sterk mee eens (voor de intrinsieke oriëntatie-schaal is Cronbach's alpha .90 en varieert de gecorrigeerde item-totaal correlatie van .48 tot .86 en voor de extrinsieke oriëntatie schaal is Cronbach's alpha .80 en varieert de gecorrigeerde item-totaal correlatie van .27 tot .57).

Tenslotte zijn we ook nagegaan of de respondenten religieuze zoekers zijn en hoe zij het hebben van religieuze twijfels waarden. Hiervoor hebben we gebruik gemaakt van de verkorte versie van de 'religious quest scale' van Batson en Schoenrade (1991; zie ook Hill & Hood 1991, 138-141). Dit instrument bestaat uit acht items, zoals: "Ik ben mijn religieuze overtuigingen voortdurend aan het bevragen." Ook hier konden respondenten weer antwoorden op een vijfpuntschaal die liep van (1) sterk mee oneens tot (5) sterk mee eens (voor deze schaal is Cronbach's alpha .85 en varieert de gecorrigeerde item-totaal correlatie van .44 tot .64).

Controlevariabelen

In onze studie hebben we naast geslacht en leeftijd ook nog opleiding, inkomen en burgerlijke staat als controlevariabelen meegenomen. Leeftijd is 2014 min het geboortjaar van de respondent. Opleiding heeft betrekking op de hoogst afgeronde opleiding na de basisschool, waarbij we de volgende drie categorieën hebben onderscheiden: lagere opleiding (hoogste opleiding is VMBO-kader), middelbare opleiding (van VMBO-t tot en met MBO) en hogere opleiding (van HAVO tot AiO-opleiding). Inkomen betreft het netto gezinsinkomen per maand zonder allerlei toeslagen. De antwoordcategorieën liepen van minder dan 1.000 euro tot 10.000 euro of meer en zijn tijdens de analyses gehercodeerd tot: lager inkomen (2.000 euro of minder), modaal inko-

men (tussen 2.000 en 2.500 euro) en hoger inkomen (boven 2.000 euro). Burgerlijke staat is vastgesteld door de respondenten te laten kiezen uit de categorieën: gehuwd, ongehuwd/alleenstaand, samenwonend, weduwe/weduwnaar en gescheiden.

De beschrijvende statistieken van deze variabelen zijn te vinden in Tabel 4 in de Appendix.

Resultaten

Patronen van overstappen en bekeren

We gaan eerst na wat de religieuze achtergrond is van de respondenten die zijn overgestapt naar een van de zes evangelische kerken die aan ons onderzoek hebben deelgenomen. Zo toetsen we tevens onze eerste hypothese. In Tabel 1 vergelijken we hiertoe het huidige kerklidmaatschap van onze respondenten met het kerklidmaatschap tijdens hun jeugd. Deze vergelijking laat meteen al enkele interessante patronen zien.

Tabel 1: Kruistabel kerklidmaatschap tijdens jeugd en huidig kerklidmaatschap (rijpercentages)

Huidig lidmaatschap	Kerklidmaatschap tijdens jeugd					Totaal (N)
	Katholiek	PKN	Orthodox-Protestant	Evangelisch	Onkerkelijk	
Katholiek	91.8	0.0	2.0	0.0	6.1	100 (49)
PKN	2.6	74.4	7.7	0.0	15.4	100 (39)
Evangelisch	2.6	27.3	24.8	20.8	24.6	100 (501)
Orthodox-Protestant	0.0	0.0	90.0	0.0	10.0	100 (10)
Onkerkelijk	20.6	9.1	2.4	0.0	67.9	100 (209)
Totaal	12.6	22.9	17.6	12.9	34.0	100
(N)	(102)	(185)	(142)	(142)	(275)	(808)

$\chi^2 = 623.982$; $p < .001$.

Een eerste belangrijke bevinding is, dat de meeste kerken bevolkt worden door blijvers oftewel stabiel kerkelijken. Onder katholieken is het aandeel van de blijvers 91.8 procent, onder leden van de PKN is dat 74.4 procent en onder orthodox-protestanten is dat 90 procent. Evangelische kerken vormen in dit opzicht een uitzondering, omdat slechts 20.8 procent van de huidige leden ook tijdens hun jeugd lid was van een evangelische kerk. Dit laat meteen al zien, dat de bewering van Bibby en Brinkerhoff (1973) dat de groei en

bestendinging van conservatieve orthodoxe kerken, zoals evangelische kerken, vooral veroorzaakt wordt door het vasthouden van zogenaamde ‘saints’ voor de kerken in ons onderzoek niet helemaal opgaat. Weliswaar lijken deze evangelische kerken hun leden beter vast te houden, van de onkerkelijken heeft immers niemand een voormalige evangelische achtergrond, maar onder de nieuwe leden van deze evangelische kerken bevinden zich vrijwel net zoveel PKN’ers (27,3 %) en onkerkelijken (24,6%) als orthodox-protestanten (24,8%). Enkel katholieken (2,6%) stappen nauwelijks over naar een evangelische kerk en lijken de kerk eerder te verlaten. Dit zou erop kunnen duiden dat er inderdaad sprake is van een culturele en theologische kloof tussen het katholicisme en het evangelisch christendom. Zodoende bevestigen we met deze resultaten over het algemeen onze eerste hypothese. Zoals verwacht, trekken evangelische kerken meer overstappers uit de ‘mainline’ protestantse kerken (PKN) dan uit de orthodox-protestantse kerken, ook al is het verschil relatief klein, en ook zijn evangelische kerken nauwelijks aantrekkelijk voor katholieken.

Bivariate analyses

Maar waarom maakten sommige respondenten de overstap naar een evangelische kerk? Voordat we deze vraag gaan beantwoorden en hypothesen 2 tot en met 8 gaan toetsen, bekijken we eerst de samenhangen tussen de variabele ‘respondent is overgestapt naar een evangelische kerk’ en alle andere variabelen die we in onze studie meenemen (zie Tabel 5 in de Appendix). Zo laten onze resultaten zien, dat de meeste aspecten die te maken hebben met de religieuze socialisatie van de respondenten matig tot sterk samenhangen met religieus switchen. Echter, het opgroeien in een religieus heterogeen gezin heeft niet het verwachte effect. We vinden immers geen significante samenhang tussen het religieus switchen van de respondent en de kerkelijke incongruentie tussen de ouders van de respondent. Hypothese 3 moet dus verworpen worden en dat geldt gedeeltelijk ook voor onze vierde hypothese. We vinden immers ook geen samenhang tussen het overstappen van de vader naar een evangelische kerk en het overstappen van de respondent, terwijl de samenhang met het overstappen van de moeder significant maar zwak is.

De samenhangen tussen het switchen van de respondent en de religieuze achtergrond van de partner zijn daarentegen weer matig tot sterk. Dit suggereert dat deze factoren wellicht belangrijke determinanten zijn voor het switchen van de respondent naar een evangelische kerk. Dit geldt ook voor de vier aspecten van de individuele religiositeit van de respondent. Al deze aspecten hangen matig tot sterk samen met het religieuze switchen van de respondent, waarbij vooral de sterke samenhang met het hebben van een intrinsieke

religieuze oriëntatie opvalt. Dit suggereert dat het overstappen naar een evangelische kerk een bewuste keuze is vanuit een intrinsieke religieuze motivatie.

Tenslotte laten we in Tabel 5 ook de samenhangen zien tussen het overstappen van de respondent naar een evangelische kerk en de verschillende controlevariabelen. Deze samenhangen zijn meestal zwak of niet-significant. Zo lijkt het overstappen naar een evangelische kerk los te staan van het gezinsinkomen van de respondent en slechts zwak samen te hangen met zijn of haar opleidingsniveau, burgerlijke staat, geslacht of leeftijd.

Multivariate analyses

Voor het toetsen van de hypothesen 2 tot en met 8 maken we gebruik van multivariate analysetechnieken. Zo krijgen we zicht op het relatieve gewicht van de verschillende onafhankelijke variabelen in onze studie en kunnen we bepalen welke factoren het meest beslissend zijn voor het overstappen van onze respondenten naar een evangelische kerk. Teneinde het relatieve effect van de verschillende onafhankelijke en controlevariabelen op de waarschijnlijkheid van het overstappen naar een evangelische kerk te bepalen, hebben we twee multinomiale logistische regressieanalyses uitgevoerd. Tabel 2 geeft de *log odds* weer van de verschillende onafhankelijke en controlevariabelen voor de kans dat vroegere PKN'ers, orthodox-protestanten en onkerkelijken overstappen naar een evangelische kerk alsmede voor de kans dat onkerkelijken onkerkelijk blijven vergeleken met de kans dat respondenten niet switchen en lid blijven van de kerk van hun jeugd (de stabiel kerkelijken).⁴ In onze analyses vormen de stabiel kerkelijken dus de referentiecategorie, waardoor we feitelijk een vergelijking maken tussen overstappen of blijven in de kerk van herkomst.⁵ Hierbij dient ook nog te worden vermeld, dat we met onze regressieanalyses conform hypothesen 4 en 6 een model toetsen waarbij we veronderstellen dat het overstappen van de ouders en/of van de partner naar een evangelische kerk vooraf is gegaan aan het overstappen van de respondent. Op basis van onze data kunnen we hier echter niet de exacte causale volgorde vaststellen en bijvoorbeeld niet uitsluiten dat het overstappen van de partner juist volgt op het overstappen van de respondent. Maar dit neemt niet weg, dat eventueel gevonden significante effecten nog steeds laten zien dat religieus switchen en bekeren sterk samenhangt met veranderingen in het sociale netwerk van mensen.

Een eerste blik op Tabel 2 maakt meteen al duidelijk, dat verschillende aspecten die te maken hebben met de religieuze socialisatie van de respondenten nauwelijks van invloed zijn op het overstappen naar een evangelische kerk.⁶ Dit is plausibel wat betreft het overstappen van onkerkelijken naar een

evangelische kerk, maar het zijn onverwachte resultaten waar het de orthodox-protestantse overstappers en de overstappers vanuit de PKN betreft. Het hebben van een religieuze opvoeding is een negatieve voorspeller voor het overstappen van PKN'ers naar een evangelische kerk, terwijl een regelmatige gebedspraktijk in het gezin van herkomst een negatieve voorspeller is voor het switchen van orthodox-protestanten. Deze resultaten bieden geen ondersteuning voor de hypothesen 2a tot en met 2g. Alleen hypothese 2e vindt enige ondersteuning voor zover het de orthodox-protestantse overstappers betreft. Dat wil zeggen, een regelmatige praktijk van bijbellezen in het gezin van herkomst vergroot de kans dat orthodox-protestanten overstappen naar een evangelische kerk.

Factoren die te maken hebben met de religieuze achtergrond van de partner lijken ook nauwelijks van invloed te zijn op het overstappen naar een evangelische kerk. Het hebben van een partner die binnen een andere kerkelijke context is grootgebracht vergroot de kans op overstappen naar een evangelische kerk enkel voor PKN'ers en onkerkelijken, maar niet voor orthodoxe protestanten. Ook is er geen significant effect van de jeugdige kerkgang van de partner op het religieuze switchen van de respondent. Deze bevindingen bieden slechts een gedeeltelijke ondersteuning voor hypothese 5a en in het geheel geen ondersteuning voor hypothese 5b.

De verschillende aspecten van de individuele religiositeit van de respondent lijken daarentegen van veel groter belang te zijn. Conform hypothese 7 is een ervaring van wedergeboorte een significante voorspeller voor het overstappen van PKN'ers, orthodox-protestanten en zelfs onkerkelijken naar een evangelische kerk. Daarnaast is ook het hebben van een intrinsieke religieuze oriëntatie een belangrijke voorspeller voor het overstappen naar een evangelische kerk, althans voor zover het orthodox-protestantse overstappers en overstappers vanuit de PKN betreft, terwijl het hebben van een extrinsieke oriëntatie voor deze groepen inderdaad een negatieve voorspeller voor religieus switchen is. Voor wat betreft het overstappen van PKN'ers en orthodox-protestanten ondersteunen deze bevindingen duidelijk hypothese 8a. Voor hypothese 8b vinden we daarentegen geen steun. Tegen onze verwachting in is het hebben van een religieuze zoekoriëntatie geen negatieve voorspeller voor het overstappen naar een evangelische kerk. Onze resultaten laten zelfs zien dat het hebben van een zoekoriëntatie geen enkel significant effect heeft op religieus switchen.

Tot slot komt uit deze multinomiale logistische regressieanalyse wederom naar voren, dat de meeste controlevariabelen nauwelijks van invloed zijn op het overstappen naar een evangelische kerk. Opleiding heeft geen enkel effect

op het overstappen naar een evangelische kerk, terwijl geslacht en leeftijd enkel een effect hebben op het overstappen vanuit de PKN. Zo zijn vrouwelijke en oudere leden van de PKN eerder geneigd om over te stappen naar een evangelische kerk dan binnen hun kerk van herkomst te blijven.

Tabel 2: Log odds voor onkerkelijken om onkerkelijk te blijven en voor PKN'ers, orthodox-protestanten en onkerkelijken om over te stappen naar een evangelische kerk (referentiecategorie is stabiel kerkelijk)

	Stabiel onkerkelijk	PKN naar evangelisch	Orthodox naar evangelisch	Onkerkelijk naar evangelisch
<i>Religieuze socialisatie</i>				
Respondent religieus opgevoed	.116	.292**	.729	.406
Belang religieuze opvoeding in het gezin	1.751	.841	1.044	1.006
Vader kerkgang respondent 12-15 jaar	.139	1.226	1.400	1.630
Moeder kerkgang respondent 12-15 jaar	12.754	1.380	.912	1.714
Bidden in het gezin	1.145	1.837	.579*	.865
Bijbellezen in het gezin	1.496	1.290	2.405***	1.164
Jeugdige kerkgang respondent	.074*	.759	.542	.087***
Respondent bezocht confessionele school	28.708	.539	.328	1.380
<i>Religiositeit partner</i>				
Kerkelijke incongruentie respondent partner	.158	.428*	.550	.225**
Jeugdige kerkgang partner	.543	1.125	1.221	.825
<i>Individuele religiositeit</i>				
Wedergeboren	.053	1.557*	1.546*	2.934**
Intrinsieke religiositeit	.075	7.556***	2.555*	2.457
Extrinsieke religiositeit	5.122	.380**	.309***	.488
Zoek religiositeit	.216	1.410	1.480	.671
<i>Controle variabelen</i>				
Vrouw	1.042	.372*	.814	2.233
Leeftijd	1.048	1.061***	1.010	1.030
Opleiding respondent (ref. hoger)				
Lager	.393	3.029	1.381	6.028
Middelbaar	.420	1.437	.712	.581
(N)	(376)	(376)	(376)	(376)
-2 Log-likelihood	567.438			
R ² (Nagelkerke)	.844	.844	.844	.844

* $p < .05$; ** $p < .01$; *** $p < .001$.

Echter, in deze regressieanalyse konden we twee belangrijke variabelen niet meenemen: 'moeder overgestapt naar een evangelische kerk' en 'partner overgestapt naar een evangelische kerk'. Het meenemen van deze variabelen in de regressievergelijking leidde tot lege cellen, omdat er geen stabiel onkerkelijken zijn van wie de moeder is overgestapt naar een evangelische kerk of van wie de partner is overgestapt naar een evangelische kerk. In een dergelijke situatie voorspelt een onafhankelijke variabele (moeder/partner wel/niet overgestapt) perfect de afhankelijke variabele (wel/niet stabiel onkerkelijk) en kan de onafhankelijke variabele eigenlijk niet in de regressievergelijking worden meegenomen. Hierdoor konden we hypothesen 4 en 6 niet testen met behulp van een multinomiale logistische regressieanalyse waarbij de stabiel onkerkelijken als aparte groep worden meegenomen. Daarom hebben we nog een tweede regressieanalyse uitgevoerd, waarbij we de groep stabiel onkerkelijken niet in de vergelijking hebben meegenomen en de variabelen 'moeder overgestapt naar een evangelische kerk' en 'partner overgestapt naar een evangelische kerk' aan de vergelijking hebben toegevoegd. De resultaten van deze tweede multinomiale logistische regressieanalyse zijn te vinden in Tabel 3.

Met deze nu meer strikte vergelijking tussen overstappers en blijvers, zonder de stabiel onkerkelijken, bevestigen we wederom dat allerlei aspecten met betrekking tot de vroegere religieuze socialisatie van de respondenten nauwelijks van invloed zijn op hun latere overstap naar een evangelische kerk. Naast ondersteuning voor hypothese 2e voor wat het overstappen van orthodox-protestanten betreft, zien we nu in Tabel 3 ook enige aanvullende ondersteuning voor hypothese 2d waar het gaat om het overstappen vanuit de PKN. Zo komt uit Tabel 3 naar voren, dat PKN'ers die zijn opgegroeid in een gezin waar regelmatig werd gebeden een grotere kans hebben om later over te stappen naar een evangelische kerk.

Overige socialisatie-ervaringen blijven echter van weinig belang. Uit de bivariate analyses kwam reeds naar voren dat het opgroeien in een heteroog religieus gezin niet samenhangt met het overstappen naar een evangelische kerk, waardoor we hypothese 3 al moesten verwerpen. Daarnaast vonden we ook geen significant verband tussen het overstappen van de vader naar een evangelische kerk en het overstappen van de respondent; ofschoon we wel een zwak maar significant verband vonden tussen het overstappen van de moeder en het overstappen van de respondent (Cramer's $V = .20^{***}$; zie Tabel 5). Maar in deze multivariate analyse is ook dit laatste verband niet meer significant, waardoor we nu ook hypothese 4 moeten verwerpen. Voor PKN'ers, orthodox-protestanten of onkerkelijken leidt het hebben van ouders die zijn

overgestapt naar een evangelische kerk dus niet tot een grotere kans dat men zelf ook overstapt naar een evangelische kerk.

Echter, factoren die te maken hebben met de religieuze achtergrond van de partner blijken nu van veel groter belang. Zo is het hebben van een partner die binnen een andere kerkelijke context is grootgebracht nog steeds een belangrijke voorspeller voor het overstappen van PKN'ers en onkerkelijken naar een evangelische kerk. Maar veel belangrijker blijkt de in deze tweede regressieanalyse toegevoegde variabele 'partner overgestapt naar evangelische kerk' te zijn. Deze variabele blijkt een sterke voorspeller voor het switchen van alle drie de groepen te zijn. Zo is de kans dat PKN'ers, orthodoxe protestanten en onkerkelijken, die zijn gehuwd met een partner die naar een evangelische kerk is overgestapt, ook zelf overstappen respectievelijk 18.18 (1/.055), 25.00 (1/.040) en 15.62 (1/.064) groter dan voor PKN'ers, orthodox-protestanten en onkerkelijken van wie de partners niet naar een evangelische kerk zijn overgestapt. Ter vergelijking, voor PKN'ers en onkerkelijken die zijn gehuwd met een partner die in een andere religieuze traditie is grootgebracht is de kans op overstappen 'slechts' 3.46 (1/.289) en 4.54 (1/.220) keer groter dan voor PKN'ers en onkerkelijken van wie de partners niet in een andere traditie zijn grootgebracht. Met deze meer strikte vergelijking tussen overstappers en blijvers bieden we dus sterke ondersteuning voor hypothese 6, gedeeltelijke ondersteuning voor hypothese 5a en geen ondersteuning voor hypothese 5b; immers, de jeugdige kerkgang van de partner blijkt geen voorspellende waarde te hebben voor het overstappen van de respondenten naar een evangelische kerk.

De verschillende aspecten van individuele religiositeit blijven van belang, maar hun verklarende kracht is wel afgenomen. Een ervaring van wedergeboorte is nog steeds een significante voorspeller voor het overstappen van onkerkelijken naar een evangelische kerk, maar een dergelijke ervaring voorspelt nu niet meer het overstappen van PKN'ers en orthodoxe protestanten naar een evangelische kerk. Onze meer strikte vergelijking tussen overstappers en blijvers levert dus slechts gedeeltelijk ondersteuning voor hypothese 7 op. Ook hypothese 8a wordt nu slechts gedeeltelijk ondersteund, omdat een intrinsieke religieuze oriëntatie nu enkel een positieve voorspeller is voor het overstappen vanuit de PKN en een extrinsieke oriëntatie enkel een negatief effect heeft op het overstappen van orthodox-protestanten. Onze eerdere conclusie met betrekking tot hypothese 8b blijft echter ongewijzigd. Ook deze meer strikte vergelijking tussen overstappers en blijvers laat nog steeds geen effect zien van het hebben van een zoekreligiositeit op religieus switchen.

Tabel 3: Log odds voor PKN'ers, Orthodox-Protestanten en onkerkelijken om over te stappen naar een evangelische kerk (referentiecategorie is stabiel kerkelijk)

	PKN naar evangelisch	Orthodox naar evangelisch	Onkerkelijk naar evangelisch
<i>Religieuze socialisatie</i>			
Respondent religieus opgevoed	.391*	1.094	.420
Belang religieuze opvoeding in het gezin	.721	1.026	1.102
Vader kerkgang respondent 12-15 jaar	1.471	1.496	2.064
Moeder kerkgang respondent 12-15 jaar	1.323	1.069	2.461
Bidden in het gezin	2.645*	.685	.904
Bijbellezen in het gezin	1.308	2.493**	1.212
Jeugdige kerkgang respondent	.393	.198*	.026***
Respondent bezocht confessionele school	1.388	1.005	3.797
Moeder overgestapt naar evangelische kerk	.581	.921	1.725
<i>Religiositeit partner</i>			
Kerkelijke incongruentie respondent partner	.289*	.392	.220*
Jeugdige kerkgang partner	1.469	1.661	1.132
Partner overgestapt naar evangelische kerk	.055***	.040***	.064**
<i>Individuele religiositeit</i>			
Wedergeboren	1.252	1.327	2.260*
Intrinsieke religiositeit	3.336*	.942	.993
Extrinsieke religiositeit	.592	.367*	1.297
Zoek religiositeit	1.650	1.672	.620
<i>Controle variabelen</i>			
Vrouw	.407	.790	2.730
Leeftijd	1.071**	1.020	1.029
Opleiding respondent (ref. hogere opleiding)			
Lager	3.035	.415	28.074
Middelbaar	2.295	1.024	1.339
(N)	(288)	(288)	(288)
-2 Log-likelihood	407.862		
R ² (Nagelkerke)	.785	.785	.785

* $p < .05$; ** $p < .01$; *** $p < .001$.

Tenslotte tonen we met deze tweede multinomiale regressieanalyse nogmaals aan dat de meeste controlevariabelen niet van invloed zijn op het overstappen naar een evangelische kerk. Enkel leeftijd blijkt een significante voorspeller te zijn voor het overstappen van PKN'ers naar een evangelische kerk. Vooral oudere PKN'ers zijn eerder geneigd om over te stappen dan te blijven in hun eigen gemeente.

Met deze multivariate toetsing van de hypothesen 2a tot en met 8b laten we uiteindelijk zien dat met name twee soorten factoren van belang zijn voor het overstappen naar een evangelische kerk. Het meest van belang zijn

factoren die te maken hebben met de religiositeit van de partner. Het grote onderscheid tussen de overstappers en de religieuze blijvers, oftewel de stabiel kerkelijken, is dat de overstappers meestal gehuwd zijn met een partner die is overgestapt naar een evangelische kerk, terwijl dit in veel mindere mate geldt voor de blijvers. In Tabel 2 tonen we dit onderscheid al ten dele aan, maar het is de tweede meer strikte regressieanalyse waarmee we duidelijk maken, dat het met name dit onderscheid is dat het overstappen van PKN'ers, orthodox-protestanten en onkerkelijken naar een evangelische kerk voor een groot deel verklaart (zie Tabel 3). Voor wat betreft het overstappen van PKN'ers en onkerkelijken speelt daarnaast nog een andere factor met betrekking tot de religiositeit van de partner een rol, namelijk: het gehuwd zijn met een partner die binnen een andere kerkelijke context is grootgebracht. Naast deze factoren die te maken hebben met de religiositeit van de partner, wordt het overstappen naar een evangelische kerk ook verklaard door de religiositeit van de overstappers. Echter, het patroon is hier minder eenduidig. Onkerkelijke switchers verschillen van de stabiel kerkelijken als het gaat om het hebben van een ervaring van wedergeboorte, PKN'ers als het gaat om het hebben van een intrinsieke religieuze oriëntatie en orthodox-protestantse switchers geven veel minder blijk van een extrinsieke religieuze oriëntatie. Deze factoren bieden additionele verklaringen voor het overstappen naar een evangelische kerk van respectievelijk onkerkelijken, PKN'ers en orthodox-protestanten naast de reeds genoemde factoren die samenhangen met de religiositeit van de partner.

Conclusie

Geïnspireerd door het opmerkelijke fenomeen dat vooral de meer orthodoxe christelijke gemeenschappen, zoals verschillende evangelische kerken, groeien en bloeien in het huidige seculiere Nederland, zijn we in deze studie op zoek gegaan naar enkele factoren die het succes van dergelijke gemeenschappen kunnen verklaren. Daartoe hebben we gegevens verzameld onder de leden van zes bloeiende evangelische kerken in Nederland en deze gegevens vervolgens geanalyseerd met het oog op twee onderzoeksvragen: (1) *Wat was de vroegere religieuze achtergrond van de huidige leden van de participerende evangelische kerken?* en (2) *Welke factoren waren het meest beslissend voor hun toetreding tot deze evangelische kerken?* Met de eerste vraag informeren we als het ware naar de bronnen van het succes van deze kerken. Waar halen deze kerken hun leden vandaan? Met onze resultaten laten we dan zien, dat

er feitelijk sprake is van twee bronnen. Dat wil zeggen, de aan ons onderzoek participerende evangelische kerken zijn succesvol, omdat ze erin slagen nieuwe leden te werven onder bestaande kerkleden, en dan met name onder PKN'ers en orthodox-protestanten, alsmede onder onkerkelijken. Met onze tweede onderzoeksvraag zoeken we vervolgens naar een verklaring voor het overstappen van deze kerkleden en onkerkelijken naar een evangelische kerk. Hieromtrent vermoeden we op grond van onze resultaten, dat het overstappen naar een evangelische kerk een bewuste keuze is die zowel wordt ingegeven door de religieuze achtergrond van de partner alsmede, maar wel in mindere mate, door individuele religieuze interesses. We sluiten dit artikel nu af met enkele korte reflecties op onze bevindingen.

In Nederland is nog maar weinig systematisch onderzoek verricht naar 'religious switching' en daarom hebben we ons voor deze studie vooral gebaseerd op Amerikaanse literatuur. Dit leidde tot de verwachting dat vooral religieus betrokken mensen, oftewel 'saints', zouden overstappen naar een evangelische kerk. We vermoedden daarom, met Bibby en Brinkerhoff (1973), dat het succes van evangelische kerken vooral een kwestie van de 'circulation of the saints' zou zijn. Op het eerste gezicht leek dit slechts ten dele het geval te zijn aangezien het relatieve aantal PKN'ers of onkerkelijken dat toetreedt nauwelijks afwijkt van het relatieve aantal orthodox-protestantse toetreders. Nader beschouwd, zijn er echter toch ook aanwijzingen dat er inderdaad sprake kan zijn van een toetreding van met name 'saints'. Immers, vergeleken met de blijvers, oftewel de stabiel kerkelijken, zijn de protestantse overstappers en onkerkelijke bekeerlingen er significant meer van overtuigd dat ze ooit een wedergeboren-ervaring hebben gehad en ook zijn ze significant meer intrinsiek religieus gemotiveerd, terwijl ze niet verschillen in de mate waarin ze religieuze twijfels (zoekreligiositeit) waarderen of een extrinsieke religieuze oriëntatie kennen.⁷ Uiteraard maakt het ontbreken van longitudinale data het ons onmogelijk om tot een precieze vaststelling van de causale volgorde van deze overstap en bekeringsprocessen te komen. Desalniettemin versterken we met onze resultaten het vermoeden, dat deze overstap en bekeringsprocessen eerder voortkomen uit een intrinsieke religieuze motivatie, of wellicht zelfs het resultaat zijn van een authentieke bekeringservaring, dan dat het hierbij gaat om een open religieuze zoektocht. Dit is in overeenstemming met de 'strict church' en 'ecological niche' verklaringen voor de groei van orthodoxe christelijke gemeenschappen (zie Kelley 1972; Sherkat 2001), ofschoon de evangelische kerken die wij hebben onderzocht niet enkel

groeien ten koste van de meer ‘mainline’ PKN, maar ook ten koste van de meer orthodox-protestantse kerken. Daarnaast sluit de bevinding, dat het overstappen en bekeren van onze respondenten vooral is ingegeven door een intrinsiek religieuze motivatie, ook goed aan bij een meer algemene religieuze ontwikkeling in de Nederlandse samenleving. In Nederland zijn het vooral de meer vrijzinnige en liberale gelovigen die massaal de kerk verlaten, terwijl de gelovigen die loyaal blijven aan hun christelijke geloofsgemeenschap steeds orthodoxer worden, een ontwikkeling die zich vooral voordoet onder protestantse adolescenten en jong volwassenen (De Hart 2014, 45-64). Onze bevindingen weerspiegelen dus een bredere religieuze ontwikkeling die zich momenteel in Nederland voordoet. Terwijl katholieken, traditioneel de meest tolerante en liberale gelovigen in Nederland, massaal de kerk als zodanig verlaten, zijn protestanten – althans de ‘saints’ onder hen – meer geneigd om op zoek te gaan naar religieuze alternatieven, zoals meer onderscheidende en orthodoxe evangelische kerken.

Echter, we laten met onze bevindingen ook zien dat veranderingen in de sociale context van groter belang zijn dan specifiek religieuze factoren. Zo blijkt dat overstappers en bekeerlingen naar een evangelische kerk vooral worden gemotiveerd door een factor die te maken heeft met het huwelijk, namelijk: het hebben van een partner die is overgestapt naar een evangelische kerk. Deze factor is niet alleen van belang voor het overstappen van kerkleden, maar evenzeer voor de bekering van voormalige onkerkelijken. Dit zogenaamde ‘partnereffect’ kan nader worden verklaard met het concept van ‘adaptive preferences’ dat door Loveland (2003) wordt gehanteerd. Volgens Loveland worden religieuze voorkeuren reeds vroeg gevormd als gevolg van religieuze socialisatieprocessen in het gezin. Maar de religieuze voorkeuren die tijdens de vroege socialisatie worden gevormd, zijn niet noodzakelijk duurzaam of blijvend, omdat deze voorkeuren mede afhankelijk zijn van de sociale relaties die het individu onderhoudt. Of zoals Loveland het zelf zegt: “If preferences emerge from social interaction within a cultural context, we would expect that an individual’s preferences will not be shaped only through childhood socialization (...), but that the individual’s preferences may change when social relationships are altered throughout life” (Loveland 2003, 149). Het huwelijk markeert dan een dergelijke verandering in de sociale relaties van het individu die ook van invloed kan zijn op de religieuze betrokkenheid van het individu. Zo laten we met onze resultaten inderdaad zien dat het hebben van een partner die binnen een andere kerkelijke context is grootgebracht en/of is overgestapt naar een evangelische kerk een veel groter effect heeft op

religieus overstappen en bekeren dan factoren die te maken hebben religieuze socialisatie.

Wat betreft de groei en bloei van sommige evangelische kerken in Nederland, kan zodoende het volgende worden gesteld. Voor Nederlandse katholieken is het overstappen naar een evangelische kerk nauwelijks een optie. De culturele kloof tussen het katholicisme en het evangelische christendom is daarvoor simpelweg te groot. Maar voor veel Nederlandse protestanten, of het nu gaat om leden van de PKN of om leden van de kleinere orthodoxe stromingen, is het overstappen naar een beweging die sterk geworteld is in de traditie van de reformatie, zoals de evangelische beweging, daarentegen veel minder dramatisch. Zo zijn protestanten met een sterke intrinsiek religieuze oriëntatie potentiële overstappers naar een evangelische kerk, voor wie de feitelijke overstap vooral afhankelijk is van specifieke sociale relaties zoals religieuze exogamie of het overstappen van de partner. Deze laatste factoren blijken dermate krachtig te zijn, dat ze zelfs de bekering van onkerkelijken tot het evangelische christendom weten te bewerkstelligen.

Noten

- 1 De volgende evangelische kerken hebben deelgenomen aan ons onderzoek: Maranatha Ministries in Amsterdam, Kerk van de Nazarener in Vlaardingen, Baptistengemeente 'De Rank' in Utrecht, Stadskerk Vrije Baptisten Gemeente Groningen, Vrije Evangelisatie Zwolle en evangelische kerk 'De Pijler' in Lelystad.
- 2 De dataset en aanvullende informatie is beschikbaar via: <https://doi.org/10.17026/dans-xdh-6gb3>.
- 3 Wij zijn ons ervan bewust dat de tegenstelling PKN versus orthodox-protestant enigszins kunstmatig is. Tot de PKN rekenen we die respondenten die hebben aangegeven lid te zijn van de PKN of lid te zijn van de PKN en daarbij tevens hebben aangegeven voorheen Nederlands hervormd, gereformeerd of evangelisch-luthers te zijn geweest. Onder deze PKN'ers kunnen zich dus ook leden van de Gereformeerde Bond bevinden die men zeker kan beschouwen als meer orthodox dan bijvoorbeeld voormalig Nederlands hervormden. Op basis van onze data kunnen we een nadere onderscheiding tussen meer of minder orthodoxe PKN'ers echter niet maken. Daarnaast hebben we voor onze analyses groepen nodig van voldoende omvang, waardoor we gedwongen zijn de leden van de verschillende kleinere protestantse richtingen samen te voegen tot één categorie: orthodox-protestants. Zo omvat deze categorie leden van uiteenlopende kerken als: de Hersteld Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt, de Christelijk Gereformeerde Kerken, de Nederlands Gereformeerde Kerken en de Gereformeerde Gemeenten.
- 4 Het aantal katholieke overstappers naar een evangelische kerk is te laag (N=13) voor een aparte analyse. Daarom is deze groep niet meegenomen in de multinomiale logistische regressieanalyses.
- 5 De variabelen vader overgestapt naar een evangelische kerk, kerkelijk incongruentie vader moeder en gezinsinkomen hebben we niet meegenomen in de regressieanalyses, omdat de bivariate analyses al lieten zien dat er geen significante samenhangen

bestaan tussen deze variabelen en de variabele respondent is overgestapt naar een evangelische kerk (zie Tabel 5 in de Bijlage). Ook burgerlijke staat hebben we niet meegenomen in de regressieanalyses, ondanks het feit dat burgerlijke staat significant samenhangt met onze afhankelijke variabele (Cramer's $V = .14^{**}$). Burgerlijke staat wordt immers een constante zodra we de partner variabelen meenemen in de regressievergelijking.

- 6 Deze verschillende aspecten van de religieuze socialisatie van de respondenten hangen matig tot sterk met elkaar samen. De sterkste correlatie doet zich voor tussen de variabelen respondent religieus opgevoed en belang religieuze opvoeding in het gezin ($r = .89^{***}$). Ondanks deze hoge correlatie is er binnen onze regressiemodellen geen sprake van multicollineariteit. De hoogste VIF (2.81) is beduidend lager dan 10 en de laagste tolerance (.36) is beduidend hoger dan .1.
- 7 Een variantie analyse (oneway ANOVA) laat zien, dat de gemiddelde scores van de stabiel kerkelijken als het gaat om de ervaring van wedergeboorte en het hebben van een intrinsiek religieuze oriëntatie significant verschillen van de gemiddelde scores van de PKN'ers en de orthodox-protestanten die zijn overgestapt naar een evangelische kerk alsmede van de onkerkelijke bekeerlingen. Met betrekking tot een religieuze zoekoriëntatie doen zich geen significante verschillen voor tussen de overstappers, bekeerlingen en stabiel kerkelijken, terwijl de gemiddelde score van de stabiel kerkelijken met betrekking tot het hebben van een extrinsieke religieuze oriëntatie enkel significant verschilt van de gemiddelde score van de orthodox-protestantse overstappers (zie ook Tabel 5 in de Appendix).

Literatuur

- Batson, C. D. & P.A. Schoenrade (1991),
 Measuring Religion as Quest: 2) Reliability Concerns, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 430-447.
- Becker, J. & J. de Hart (2006),
Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie, Den Haag: SCP.
- Bernts, T. & J. Berghuijs (2016),
God in Nederland 1966 – 2015, Utrecht: Ten Have.
- Bibby, R.W. (1978),
 Why Conservative Churches Really Are Growing: Kelley Revisited, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17, 129-137.
- Bibby, R.W. (1999),
 On Boundaries, Gates, and Circulating Saints: A Longitudinal Look at Loyalty and Loss, in: *Review of Religious Research*, 41, 149-164.
- Bibby, R.W. & M.B. Brinkerhoff (1973).
 The Circulation of the Saints: A Study of People Who Join Conservative Churches, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 12, 273-283.

- Bibby, R.W. & M.B. Brinkerhoff (1983),
Circulation of the Saints Revisited: A Longitudinal Look at Conservative Church Growth, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, 253-262.
- Bibby, R.W. & M.B. Brinkerhoff (1994),
Circulation of the Saints 1966-1990: New Data, New Reflections, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 273-280.
- Boersema, P.R. (2005),
The Evangelical Movement in the Netherlands. New Wine in New Wineskins?, in: Sengers, E. (ed.), *The Dutch and their Gods. Secularization and Transformation of Religion in the Netherlands since 1950*, Hilversum: Verloren, 163-179.
- Eisinga, R., G. Kraaykamp, P. Scheepers & P. Thijs (2012),
Religion in Dutch society 2011-2012. Documentation on a national survey on religious and secular attitudes and behavior, Amsterdam: Pallas Publications.
- Grotenhuis, M. te & P. Scheepers (2001),
Churches in Dutch, Causes of Disaffiliation in the Netherlands 1937-1995, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 591-606.
- Hadaway, C.K. (1980),
Denominational Switching and Religiosity, in: *Review of Religious Research*, 21, 451-461.
- Hadaway, C.K. & P.L. Marler (1993),
All in the Family: Religious Mobility in America, in: *Review of Religious Research*, 35, 97-116.
- Hak, D. (2006),
Het evangelikalisme als toekomst van een 'illusie'? Het evolutionistische perspectief, in: *Religie & Samenleving*, 1, 95-108.
- Hart, J. de (2014),
Geloven binnen en buiten verband. Godsdienstige ontwikkelingen in Nederland, Den Haag: SCP.
- Hill, P.C. & R.W. Hood (1999),
Measures of Religiosity, Birmingham: Religious Education Press.
- Kelley, D.M. (1972),
Why conservative churches are growing. A study in sociology of religion, New York: Harper & Row.
- Loveland, M.T. (2003),
Religious Switching: Preference Development, Maintenance, and Change, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42, 147-158.
- McGrath, A. (1995),
Evangelicalism and the Future of Christianity, Downers Grove: Intervarsity Press.

- Miller, D.E. (1999),
Reinventing American Protestantism. Christianity in the New Millennium, Berkeley: University of California Press.
- Need, A. & N.D. de Graaf (2005),
 Zich bekeren en wisselen van kerkgenootschap in Nederland, *Mens & Maatschappij*, 80, 288-304.
- Perrin, R.D., P. Kennedy & D.E. Miller, (1997),
 Examining the Sources of Conservative Church Growth: Where are the New Evangelical Movements Getting Their Numbers?, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, 71-80.
- Putnam, R.D. & D.E. Campbell (2010),
American grace. How religion divides and unites us, New York: Simon & Schuster.
- Reitsma, J., B. Pelzer, P. Scheepers & H. Schilderman (2012),
 Believing and belonging in Europe 1981-2007: Comparisons of Longitudinal Trends and Determinants, in: *European Societies*, 14, 611-632.
- Roberts, K.A. & D. Yamane (2012),
Religion in Sociological Perspective. Fifth Edition, Los Angeles: Sage.
- Sandomirsky, S. & J. Wilson (1990),
 Processes of Disaffiliation: Religious Mobility Among Men and Women, in: *Social Forces*, 68, 1211-1229.
- Sherkat, D.E. (2001),
 Tracking the Restructuring of American Religion: Religious Affiliation and Patterns of Religious Mobility, in: *Social Forces*, 79, 1459-1493.
- Sherkat, D.E. & J. Wilson (1995),
 Preferences, Constraints, and Choices in Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy, in: *Social Forces*, 73, 993-1026.
- Vermeer, P. (2014),
 Religion and Family Life: An Overview of Current Research and Suggestions for Future Research, in: *Religions*, 5, 402-421.
- Vermeer, P., J. Janssen & J. de Hart (2011),
 Religious Socialization and Church Attendance in the Netherlands Between 1983 and 2007: A Panel Study, in: *Social Compass*, 58, 373-392.
- Vermeer, P., P. Scheepers & J. Kregting (2016),
 Conservatisme onder Nederlandse evangelische christenen: Een hedendaagse 'religion gap'?, in: *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid*, 7, 64-87.

Appendix

Tabel 4: Beschrijvende statistiek

Variabelen	Min	Max	Gem.	Stdv.
Respondent overgestapt naar evangelische kerk				
Stabiël onkerkelijk	.00	1.00	.15	
Stabiël kerkelijk	.00	1.00	.20	
Katholiek naar evangelisch	.00	1.00	.01	
PKN naar evangelisch	.00	1.00	.15	
Orthodox-Protestant naar evangelisch	.00	1.00	.14	
Onkerkelijk naar evangelisch	.00	1.00	.13	
Vader overgestapt naar evangelische kerk	.00	1.00	.04	
Moeder overgestapt naar evangelische kerk	.00	1.00	.05	
Kerkelijke incongruentie vader moeder	.00	1.00	.09	
Jeugdige kerkgang respondent	1.00	4.00	2.90	1.34
Vader kerkgang respondent 12-15 jaar	1.00	4.00	3.07	1.33
Moeder kerkgang respondent 12-15 jaar	1.00	4.00	3.16	1.27
Respondent religieus opgevoed	1.00	5.00	2.72	1.33
Belang religieuze opvoeding in het gezin	1.00	5.00	3.07	1.52
Bidden in het gezin	1.00	7.00	4.58	2.76
Bijbellezen in het gezin	1.00	7.00	3.37	2.53
Respondent bezocht confessionele school	.00	1.00	.61	
Kerkelijke incongruentie respondent partner	.00	1.00	.28	
Jeugdige kerkgang partner	1.00	4.00	3.07	1.30
Partner overgestapt naar evangelische kerk	.00	1.00	.30	
Wedgeboren	1.00	4.00	2.43	1.35
Intrinsieke religiositeit	1.00	5.00	3.45	.98
Extrinsieke religiositeit	1.00	5.00	2.60	.69
Zoek religiositeit	1.00	5.00	2.96	.80
Vrouw	.00	1.00	.54	
Leeftijd	18	94	49.60	13.75
Opleiding respondent				
Lager	.00	1.00	.07	
Middelbaar	.00	1.00	.36	
Hoger	.00	1.00	.54	
Gezinsinkomen				
Lager	.00	1.00	.19	
Modaal	.00	1.00	.12	
Hoger	.00	1.00	.40	
Burgerlijke staat respondent				
Gehuwd	.00	1.00	.73	
Ongehuwd/alleenstaand	.00	1.00	.13	
Samenwonend	.00	1.00	.04	
Weduwe/weduwenaar	.00	1.00	.03	
Gescheiden	.00	1.00	.05	

Tabel 5: Percentages voor categorische en gemiddelden voor continue variabelen per categorie religieuze overstappers inclusief correlatie coëfficiënten (Cramer's V en Eta)

	Stabiel onkerkelijk	Stabiel kerkelijk	Katholiek naar evangelisch	PKN naar evangelisch	Orthodox naar evangelisch	Onkerkelijk naar evangelisch	Cramer's V / Eta
<i>Religieuze socialisatie</i>							
Gem. respondent religieus opgevoed	1.53	3.31	2.54	3.02	3.58	2.14	.56***
Gem. belang religieuze opvoeding in het gezin	1.73	3.72	2.92	3.52	4.00	2.39	.55***
Gem. vader kerkgang respondent 12-15 jaar	1.61	3.53	3.00	3.76	3.88	2.22	.67***
Gem. moeder kerkgang respondent 12-15 jaar	1.66	3.66	3.45	3.87	3.86	2.21	.69***
Gem. bidden in het gezin	1.77	5.54	5.23	5.71	6.03	3.71	.57***
Gem. Bijbellezen in het gezin	1.24	3.69	1.00	4.89	5.53	2.55	.60***
Gem. jeugdige kerkgang respondent	1.46	3.59	3.54	3.58	3.65	1.94	.67***
Respondent bezocht confessionele school	40.5	82.5	66.7	94.9	93.5	52.0	.49***
Kerkelijke incongruentie vader moeder	12.4	9.6	22.2	5.9	8.0	8.1	.09
Vader overgestapt naar evangelische kerk	0.0	7.0	0.0	6.9	5.8	9.6	.14
Moeder overgestapt naar evangelische kerk	0.0	3.8	12.5	8.9	6.4	16.0	.20***
<i>Religiositeit partner</i>							
Kerkelijke incongruentie respondent partner	20.7	28.9	81.8	50.0	44.4	64.0	.32***
Gem. jeugdige kerkgang partner	1.57	3.43	3.00	3.53	3.73	3.02	.57***
Partner overgestapt naar evangelische kerk	1.3	19.3	70.0	80.4	86.2	69.5	.67***
<i>Individuele religiositeit</i>							
Gem. wedergeboren	1.09	2.40	3.38	3.06	3.09	3.39	.60***
Gem. intrinsieke religiositeit	1.84	3.56	3.99	4.07	3.93	3.99	.80***
Gem. extrinsieke religiositeit	2.09	2.77	3.01	2.75	2.50	2.73	.35***
Gem. zoek religiositeit	2.24	3.07	3.33	2.99	3.14	3.04	.39***

Controle variabelen	Stabiel onkerkelijk	Stabiel kerkelijk	Katholiek naar evangelisch	PKN naar evangelisch	Orthodox naar evangelisch	Onkerkelijk naar evangelisch	Cramer's V / Eta
Vrouw	47.9	59.9	46.2	65.0	58.9	40.7	.17**
Gem. leeftijd	50.80	46.60	53.54	53.00	44.22	49.97	.23***
Opleiding respondent	.14**						
Lager	11.4	6.0	7.7	5.2	1.6	6.7	
Middelbaar	41.4	35.0	23.1	27.6	36.6	49.2	
Hoger	47.1	59.0	69.2	67.2	61.8	44.2	
Gezinsinkomen	.08						
Lager	27.5	24.4	27.3	26.9	26.5	35.5	
Modaal	13.7	17.6	18.2	19.4	15.3	19.4	
Hoger	58.8	58.0	54.4	53.8	58.2	45.2	
Burgerlijke staat respondent	.14**						
Gehuwd	60.1	73.5	92.3	80.6	88.5	73.9	
Ongehuwd/alleenstaand	16.7	14.9	7.7	9.7	9.8	13.4	
Samenwonend	11.6	2.2	0.0	0.7	0.0	4.2	
Weduwe/weduwenaar	2.2	5.5	0.0	5.2	0.0	1.7	
Gescheiden	9.4	3.9	0.0	5.2	1.6	6.7	

* $p < .050$; ** $p < .010$; *** $p < .001$.

De Wachters van de Nacht en het eindtijddenken

Lammert Gosse Jansma*

Summary

The Watchmen of the Night is a small religious group based in Aalten (in the Dutch province of Gelderland), that lives in the expectation of Jesus Christ's imminent return to the earth. The Watchmen consider themselves belonging to the historicist school of interpretation of biblical prophecies. They expect the seventh vial of God's wrath (Rev. 16:17) to be poured out soon and think the period 2017-2018 will be of crucial significance. In this article their prophecies concerning the end of times are presented and the question is discussed what will be the consequences for the group and its views when these predictions will be confronted with the (possible contradictory) reality of 2017-2018.

Inleiding: De vloedgolf

Zes jaar geleden kwamen de *Wachters van de Nacht*, een religieuze groep die leeft in de verwachting dat het einde der tijden zeer spoedig zal aanbreken, in de publiciteit. Een van de leden van de groep, Karin Houwers¹, zo werd door de media gemeld, had een boodschap van God ontvangen: Nederland zou binnen afzienbare tijd bijna geheel door een vloedgolf worden overstroomd. Deze boodschap had zij overigens al veel eerder, in 2006, gekregen en later, in 2010, werden haar en andere leden van de groep in droomvisioenen nog nadere details geopenbaard: er zou een tsunami komen die veel verwoestingen zou aanrichten en Nederland zou daarna voor het overgrote deel onder de zeespiegel verdwijnen.² De kustlijn zou ongeveer lopen langs Emmen, Enschede en Aalten, de geboorteplaats van Karin Houwers.³ Waarom deze vloedgolf zou komen, heeft te maken met de visie van de Wachters op Nederland. Dat land verdient door zijn zondige levenswandel Gods oordeel. Maar het is ook bedoeld als waarschuwing om het verkeerde pad te verlaten en te vluchten naar hoger gelegen delen om zo de vloedgolf te ontgaan.

De interesse van de media werd vooral gewekt toen een van de leden in 2011 aan een journalist vertelde dat Aalten al in datzelfde jaar aan de kust

* Lammert Gosse Jansma is socioloog en theoloog en lid van de redactie van *Religie & Samenleving*.

zou kunnen komen te liggen. Maar sindsdien zijn er zes jaar verstreken. In februari 2017 werd door een journalist aan de leden gevraagd, nu Aalten nog altijd niet aan de kust ligt, of de Wachters spijt hebben van hun eerdere waarschuwing.⁴ Karin Houwers gaf toen als antwoord : „Weet je wat het is? Robert⁵ had misschien niet moeten zeggen dat het mogelijk al in 2011 kon gebeuren. Daarmee zijn de media aan de haal gegaan. Maar we gaan er nog altijd vanuit dat het staat te gebeuren. We plakken er geen datum op.” (...) „Kijk om je heen in deze wereld. Overal oorlog en ellende, natuurrampen. Nederland zelf is een keihard, ongelovig land geworden. Het is ieder voor zich. Bij het interpreteren van de tijd ligt onze focus vooral op Israël en het Midden Oosten. We verwachten daar een kleine kernoorlog. Alle tekenen wijzen op een spoedige wederkomst van onze Heer Jezus”.

Uit het citaat kan een aantal zaken worden afgeleid. Het in 2011 niet uitkomen van de voorspelling wordt niet als zeer problematisch ervaren. De overtuiging blijft: is het niet vandaag dan toch wel later. Maar het noemen van een concrete datum waarop de watersnoodramp zich zal voltrekken, wordt vermeden. Bovendien staat de voorspelling over de tsunami niet op zichzelf, maar is ingebed in een bredere context van te verwachten oorlog en ellende in de wereld, waarbij de focus ligt op Israël en het Midden-Oosten.

In het licht van het bovenstaande wil ik in dit artikel aandacht schenken aan het gedachtegoed van de Wachters van de Nacht.⁶ Uit welke bronnen putten zij, hoe zien zij het huidige tijdsgewricht en wat staat volgens hen de wereld in de komende jaren te verwachten, om ten slotte in te gaan op de vraag hoe hun reactie zal zijn wanneer die verwachtingen niet uitkomen. Het antwoord op die vraag wordt vergeleken met resultaten uit ander onderzoek naar reacties op ‘falende profetieën’ om op die wijze te komen tot uitspraken van grotere reikwijdte.

Voordat ik deze vragen beantwoord, zal ik eerst kort de geschiedenis en inrichting van deze woongroep beschrijven, die ik van medio 2011 tot medio 2016 heb gevolgd. Het onderzoeksmateriaal dat ik in die jaren heb verzameld, is drieledig. Het betreft ten eerste geschreven bronnen. Dan gaat het om literatuur uit de traditie waar de Wachters van de Nacht zich bij aansluiten en om literatuur geschreven door (leden van) de Wachters zelf. Verder wordt een belangrijk deel van het materiaal gevormd door interviews en participerende observatie (een vijftiental bezoeken). Voor de verdere inrichting van mijn onderzoek verwijs ik naar mijn boekpublicatie (Jansma 2016).⁷

De Wachters van de Nacht/Watchmen of the Night

De woongroep

De groepering die zichzelf voluit *Watchmen of the Night/Mount Zion Christian Community and Fellowship* noemt en in het Nederlands Wachters van de Nacht (hierna: Wachters), heeft zich sinds 2007 in Aalten (Gelderland) gevestigd, waar zij vanaf 2010 op een boerderij verblijft gelegen in het landelijk gebied rond deze plaats. De leden zijn afkomstig uit Nederland, Maleisië, Engeland, Nieuw-Zeeland en de Verenigde Staten van Amerika. In de loop van de tijd hebben ook anderen zich aangesloten, maar zij zijn meestal na een kort verblijf weer vertrokken. Degenen die in 2010 tot de woongroep behoorden, zijn gebleven. De enige aanwas is E.G., het lid afkomstig uit de VS. Twee leden van de groep zijn inmiddels gestorven. Het aantal leden bedraagt nu (voorjaar 2017) 12. Bijna allen zijn afkomstig uit kerken met een evangelicale, charismatische signatuur.⁸

Voor het merendeel van de leden van de groep⁹ bestaat het dagelijkse leven uit werken op de boerderij, door hen *Mount Zion* genoemd.¹⁰ Het gaat dan om het verzorgen van de tuin (verbouwen van groente, aardappelen et cetera) en het verzorgen van dieren (kippen). Dat levert voedsel op voor de groep zelf, maar een groot deel ervan wordt opgeslagen, bedoeld voor de mensen die in de nabije toekomst uit de westelijke delen van Nederland zullen moeten vluchten voor de voorspelde tsunami. Ook wordt een deel van het – biologisch geteelde – voedsel verkocht aan derden. Daarnaast zijn en worden er veel verbouwingen en herstelwerkzaamheden gedaan aan de boerderij en de bijbehorende gebouwen. De tijd die dan nog rest wordt gebruikt voor studie van de (profetische) bijbelboeken en boeken op het terrein van de kerkgeschiedenis.¹¹ Op de boerderij is een uitgebreide bibliotheek met kerkhistorische werken, vooral van de historicistische school (zie volgende paragraaf). De resultaten van deze studies worden soms neergelegd in publicaties (voor het merendeel te raadplegen via de weblocatie van de Wachters) en ook worden zij gebruikt voor presentaties in de eigen kring en voor bezoekende belangstellenden. De publicaties zijn van de hand van Robert Seales, Prue Seales en Karin Houwers.¹²

De gezagsverhoudingen binnen de kleine groep zijn vooral gebaseerd op kennis. Waar het om godsdienstige zaken gaat, is het in de eerste plaats Robert Seales, die de historicistische schrijvers en de profetische bijbelboeken al jarenlang heeft bestudeerd, aan wiens oordeel veel gewicht wordt gehecht. Hij beschouwt zichzelf, en wordt ook door de anderen gezien, als de ‘pastor’

van de gemeenschap. Maar ook Karin Houwers, die eveneens dezelfde bronnen diepgaand heeft onderzocht, heeft exegetisch gezag. Zij beiden verzorgen dan ook meestal de lezingen voor de groep zelf of voor belangstellenden.

Ook op andere terreinen is deskundigheid bepalend voor leiderschap. Robert, als bioloog met ervaring met biologische landbouw en als timmerman, heeft bij de werkzaamheden in de tuin en verbouwingen een voortrekkersrol. Als het gaat om technische werkzaamheden is de inbreng van A. M. (monteur landbouwtechniek) prominenter. Hij maakte de gezagsverhoudingen als volgt duidelijk:

A. M.: *Ik zou niet zeggen dat ze (Robert en Karin, LGJ) de leiding hebben, maar ze hebben een soort..., hoe zal ik dat zeggen, ze weten het meest, hebben de meeste ervaring. Als het over technische dingen gaat heb ik de leiding. Maar als het over de Bijbel gaat, dan ben ik ver achter* (interview 7 november 2011).

Karin Houwers heeft naast het werk op de boerderij en het studeren en schrijven ook taken als het beantwoorden van e-post en het onderhouden van contacten met mensen buiten de groep. Het streven van de groep is te leven als de eerste christengemeente. Zij voelen zich bij alles wat zij doen en meemaken steeds door God geleid. Hij geeft hen – op gebed – een ‘woord van kennis’ (*word of knowledge*). De groep voorziet geheel in de eigen behoeften, doet geen beroep op sociale voorzieningen en alles wat aan financiën binnenkomt, wordt als gemeenschappelijk bezit beschouwd.¹³

De opdracht in Aalten

Alle leden van de nu twaalf personen tellende ‘Fellowship’ zien *Mount Zion* in Aalten niet als de laatste verblijfplaats. Hun uiteindelijke bestemming zal Israël zijn. Zij zijn, zo menen zij, door God naar Aalten gestuurd vanwege de voorspelling over de vloedgolf. Zoals in de profetische boeken van de Bijbel is aangegeven, zullen in de eindtijd de natiën geoordeeld worden en de tsunami en, als gevolg daarvan, de overstroming van Nederland passen in die voorspelling. Nederland was vroeger een belangrijk, zelfs profetisch land omdat het zich stelde op de principes van de Reformatie. Maar nu, aldus de opvatting van de Wachters, heeft het zich van dat pad afgewend, is een seculier, rebels land geworden, een land dat zich verzet tegen de waarheid en dat daarom geoordeeld zal worden.

Robert Seales: *And when this judgement comes, it will become very apparent to many believers in Holland that we have been placed here as a vindication of the Lord's judgement on this country, but if you are obedient to His plans and purposes, you will survive* (interview 17 mei 2011).

In het verlengde van deze taak ligt het verbouwen en opslaan van voedsel dat nodig is voor de vluchtelingen uit de westelijke delen van Nederland wanneer de watersnoodramp zich heeft voltrokken. Hoeveel mensen zij kunnen helpen en hoe lang, weten ze niet. Maar ook in deze zaak is hun opvatting dat er moet worden vertrouwd op Gods leiding.

Karin Houwers: *Maar we volgen gewoon Gods leiding van dag tot dag en daarop vertrouwen we, want we hebben zelf ook geen gedetailleerde blik of visie over hoe de toekomst zal zijn. We gaan gewoon elke dag doen wat we kunnen en wanneer het moment komt, zullen we weten of het genoeg is* (interview 14 april 2011).

Het werken op de boerderij heeft nog een ander doel. Het is het leren van bepaalde vaardigheden die ook van belang zullen zijn wanneer Christus terugkomt. Hij zal dan de wereld terugbrengen tot de oorspronkelijke paradijselijke staat, waar zwaarden in ploegscharen zijn veranderd en sporen in snoeimessen (Jes. 2:1-5; Mi. 4:3) en daar zullen de aangeleerde vaardigheden zeer goed van pas komen.¹⁴

Verder wordt het verblijf in Aalten gezien als voorbereiding op en training voor een volgende periode in de eindtijd wanneer de Wachters in Israël zullen zijn en daar het geloof moeten verkondigen aan joden, moslims en 'afvallige' christenen, volgens hen drie vijanden van de waarheid. Die training hangt vooral samen met hun rol in de eindtijd. Hun taak om het (ware) geloof te verkondigen, zien de Wachters als van kosmische betekenis, het is onderdeel van de laatste strijd tussen God en Satan. Allen zijn ervan overtuigd dat God hen heeft geroepen tot een belangrijke taak in dit apocalyptische tijdsgewricht. Dan gaat het om mensen te informeren over de ophanden zijnde wederkomst van Christus en om hen aan te sporen zich te bezinnen op hun levenswijze. In eerste instantie moet dat vanuit Aalten, waar zij in afwachting zijn van de tsunami, en aanstonds in Israël, wanneer God hen roept daarheen te gaan. Ook daar zullen zij de aanstaande komst van Christus aankondigen en tot bezinning en bekering oproepen.

Hun verkondiging is van essentieel belang en dat is Gods tegenstander niet ontgaan. Satan, hoewel hij weet dat hij verliezen zal, stelt alles in het werk om nog zoveel mogelijk onheil aan te richten en richt zich dan vooral op de ware verkondigers. De Wachters als ‘God’s chosen vessels’, zijn zijn primaire doelwit. Op mijn vraag waarom God dit toelaat, antwoordde Robert dat het een onderdeel is van de training: om hen voor te bereiden op wat hen straks in Jeruzalem te wachten staat.

Robert Seales: *Again training, because when we get back to Jerusalem it is going to be horrendous. From previous experiences we have to confront Islam, when we get back to Jerusalem, we are going to have to confront very strong Judaism and we are going to have to confront apostate Protestantism. Those three enemies to the truth... and we have to confront them... with all the power that they can throw at us. So we got to be trained to stand in this evil day and trained like perhaps no other general; trained in a manner where we are pushed to the limits but we do not fall* (interview 22 juli 2011).¹⁵

Uit het bovenstaande mag duidelijk zijn geworden dat, hoewel de ‘Fellowship’ een kleine groep is gebleven, zij zichzelf niet ziet als onbetekenend. Integendeel. De leden van de groep weten zich door God uitgekozen in deze, volgens hen, spiritueel uitermate duistere tijd.¹⁶

Het belang dat de groep zichzelf toedicht, zij het in alle bescheidenheid, en het niet of nauwelijks gekend zijn bij het brede publiek, heeft een zekere tragiek. Michael Barkun, onderzoeker van utopistische en chiliastische bewegingen, kwam tot de conclusie dat eindtijdbewegingen van centraal belang zijn “in the lives of their members, but this centrality often coexist with public obscurity” (1974, 43). Barkun meent dat er door de nieuwe vormen van communicatie (vooral internet) wel iets is veranderd. Leden van kleine religieuze bewegingen kunnen tegenwoordig tegen weinig kosten hun opvattingen, hoe vreemdsoortig en extreem soms, op het internet plaatsen en zo beschikbaar stellen aan een ruim publiek. Het internet is echter een vluchtig medium en het is maar zeer de vraag of deze informatie het langssurfende publiek ook werkelijk bereikt. Maar dat is voor de Wachters van weinig belang. Zij weten zich geroepen en waardig te zijn bevonden om in de laatste strijd tussen God en Satan, in dit kosmische gebeuren, Gods boodschap te verkondigen en daarmee een opdracht te vervullen die in betekenis en proportie hun geringe aantal ver overstijgt.

Zoals al opgemerkt, baseren zij hun denkbeelden over die laatste strijd op het gedachtegoed van voorgangers uit de historicistische school. Die zal ik in de volgende paragraaf behandelen.

Futurisme en historicisme

In het huidige theologische debat over het einde der tijden spelen vooral twee stromingen, futurisme en historicisme, een belangrijke rol.¹⁷ Beide stromingen gaan uit van de gedachte dat de Bijbel Gods onfeilbaar woord is en dat dus ook de profetieën daarin de toekomst juist voorspellen. Futuristen en historicisten zijn van opvatting dat het einde der tijden nabij is, maar zij verschillen van mening over het aantal eindtijdprofetieën dat nog moet worden vervuld. De futuristen richten zich vooral op de profetieën in de Openbaring van Johannes en menen dat het overgrote deel daarvan nog vervuld moet worden.¹⁸ De historicisten vatten zowel de profetieën in Daniël als in de Openbaring op als een in symbolische taal beschreven geschiedenis van meer dan tweeënhalf duizend jaar. In tegenstelling tot de futuristen menen de historicisten dan ook dat het overgrote deel van de profetieën uit Daniël en de Openbaringen van Johannes al werkelijkheid is geworden, alleen degene die op het einde der tijden slaan moeten nog (binnenkort) in vervulling gaan.

Een belangrijk aspect binnen de verklaring van de historicisten is dat met de Antichrist, de in de Openbaring genoemde tegenstander van de ware kerk, de Paus en het pausdom is bedoeld. De Antichrist is dus volgens hen al verschenen en geen persoon maar een kerkelijke institutie.¹⁹ Vanuit de Rooms-Katholieke Kerk werd hiertegen stelling genomen, onder meer door het futurisme te ontwikkelen, dat leert dat de Antichrist eerst aan het einde der tijden zal komen en dat het een persoon betreft die slechts een aantal jaren (drieënhalf jaar of zeven jaar) zal regeren.²⁰

Het verschil tussen futuristen en historicisten komt vooral duidelijk naar voren bij de interpretatie van de Openbaring van Johannes. In dit boek, dat gedateerd wordt rond 95 n.Chr., worden voorspellingen gedaan over de toekomst van de kerk, het einde der tijden en het ophanden zijnde koninkrijk Gods. De kern van het boek wordt gevormd door drie groepen visioenen over rampen die zich in de toekomst zullen voltrekken over de zich van God afgekeerd hebbende zondige wereld. De visioenen betreffen rampen die ontstaan door het verbreken van zeven zegels (Op. 6:1-16; 8:1-5), het blazen van zeven bazuinen (Op. 8:6-13, 9:1-21) en het uitgieten van zeven schalen van 'Gods toorn' (Op. 16:1-21). Nadat al de zegels zijn verbroken en de bazuinen hebben

geklonken en ook de schalen van Gods toorn zijn uitgegoten over het zondige Babylon en dit zondige rijk ten val is gebracht, zal Christus terugkeren en als koning met de hem trouw gebleven gelovigen 1000 jaar regeren. De futuristen plaatsen de in de Openbaring voorspelde gebeurtenissen vrijwel geheel naar de toekomst. Bijna alles wat in de hoofdstukken 6-21 (over de zegels, de bazuinen en de schalen) wordt geschreven, wordt als nog te gebeuren beschouwd. Al de daarin aangekondigde rampen zullen zich in een kort tijdsbestek voltrekken. De futuristen passen niet het jaar-dag principe toe, zoals de historicisten (zie hierna), maar vatten deze periode op als de laatste – meestal zeven – jaren van de geschiedenis van de mensheid, voorafgaande aan Christus' terugkomst. In de eindtijd zal de ware kerk van al deze rampen gevrijwaard blijven, omdat zij door Christus in de hemel wordt opgenomen (*the rapture*) en zo 'de grote verdrukking' ontgaat. Deze visie wordt tegenwoordig vooral aangehangen door de evangelicale christenen (baptisten, pinkstergroeperingen).²¹

Historicisten zijn van opvatting dat de Openbaring van Johannes de tijd beschrijft van de christelijke kerk vanaf Johannes' tijd tot de tweede komst van Christus op aarde. De zeven zegels, de zeven bazuinen en de zeven schalen worden alle als elkaar opvolgende perioden in de geschiedenis van kerk en samenleving gezien. Daarbij wordt steeds weer het jaar-dag principe toegepast. Johannes geeft de duur van bepaalde perioden in dagen aan, maar die moeten worden opgevat als (profetische) jaren. Veel van wat Johannes heeft aangekondigd is dan ook al letterlijk geschiedenis geworden. De zegels zijn al verbroken, de bazuinen al geblazen en het merendeel van de zeven schalen van Gods toorn is al uitgegoten.

Vaak werd en wordt door de historicisten het futurisme uitgelegd als een samenzwering van de antichristelijke (pauselijke) machten: die willen zo de identiteit van de Antichrist verdoezelen en hun 'perverse optreden' in de geschiedenis verhullen. Dat in onze tijd een historicistische verklaring steeds zeldzamer is geworden, wordt door de aanhangers ervan dan ook gezien als een bevestiging van hun overtuiging dat de eindtijd nabij is.

The Wachters van de Nacht als historicisten

Voortschrijdende openbaring

De Wachters van de Nacht wijzen het futurisme met grote stelligheid af. Het is een denkrichting die volgens hen inderdaad door Satan wordt gebruikt om mensen op een dwaalspoor te brengen.²² Wel wordt door hen geconstateerd

dat het futurisme aangehangen wordt door “99.9% of all prophetic (bedoeld is christelijk-evangelicale, LGJ) circles” (*Signs*, 21). Maar, zo merken zij op, de enige juiste uitleg is de historicistische en andere wijzen van interpretatie, zoals het futurisme, zijn “blatant lies” en “a violation of the Word of God” (*Signs*, 19 en 21).²³

Karin Houwers: *Wij sluiten ons aan bij de reformatoren en al die Christelijke generaties die het boek van de Openbaring hebben gezien als een witeenrolling van de kerkgeschiedenis te midden van de wereld, vanaf de geboorte van de kerk tot nu* (interview 28 april 2011).²⁴

De Wachters sluiten zich vooral aan bij het gedachtegoed van twee historici uit de negentiende/begin twintigste eeuw, te weten Edward Elliott en Henry Grattan Guinness.²⁵ Elliott heeft de geschiedenis van de christelijke kerk aan de hand van de zeven zegels, de zeven bazuinen en zeven schalen in de Openbaring van Johannes beschreven. Met de eerste vier zegels duidt Johannes, aldus Elliott, op het heidense Romeinse Imperium vanaf de tijd dat hij zijn Openbaring ontving, het vijfde en zesde zegel hebben betrekking op de periode van het christelijke Romeinse Rijk. Het verbreken van het zevende zegel luidt het blazen van de bazuinen in. De eerste vier bazuinen geven de geschiedenis weer van de ondergang van het West-Romeinse Rijk door de Goten, Vandalen en andere volkeren. De vijfde en zesde bazuin duiden op de verovering van het Oost-Romeinse Rijk door de islamitische volkeren, Arabieren, Seltsjoeken en de Ottomaanse Turken. Tijdens de periode van de vijfde en zesde bazuin wordt de plaats van het West-Romeinse Rijk ingenomen door het pausdom en de Rooms-Katholieke Kerk, de kerk van de Antichrist. Deze kerk onderdrukt de ware kerk, maar er blijven twee getuigen (kleine groepen ware christenen) over (Op. 11:3). Ten tijde van de eerste jaren van de zestiende eeuw meende de antichristelijke kerk alle ‘kettters’ en critici te hebben overwonnen, maar dan komt door een goddelijke ingreep de Hervorming, ingeleid door Luther. Bij het uitbreken van de Franse Revolutie breekt de periode aan van het uitgieten van de schalen van Gods toorn. De eerste vier schalen betreffen de Franse revolutie en de oorlogen die de Franse troepen voerden in Europa, zowel te land als ter zee. Met deze oorlogen wreekt God (uit)eindelijk, aldus Elliott, de door de antichristelijke kerk vervolgte ware gelovigen. De vijfde schaal betreft de oorlog met de kerkelijke staat en de inlijving ervan bij Italië, de zesde slaat op het steeds verder inkrimpen van het Ottomaanse rijk. Reeds zijn zes schalen uitgegoten en Elliott meent dat er in zijn tijd (tweede helft 19de eeuw) zeer duidelijke tekenen zijn die erop wijzen

dat de laatste, de zevende schaal al wordt uitgegoten of in ieder geval op het punt staat om te worden uitgegoten. Christus wederkomst is nabij.

Henry Grattan Guinness baseerde zich op Elliott maar concentreerde zich vooral op de laatste periode: het uitgieten van de zeven schalen. Op grond van in de bijbelboeken Daniël en Openbaring van Johannes genoemde getallen berekende hij de eindtijd. Uiteindelijk komt hij tot de conclusie dat het uitgieten van de zevende schaal in ieder geval voor het verstrijken van 1934 zal gebeuren.

Bij de duiding van de zegels, bazuinen en schalen als elkaar opvolgende perioden in de geschiedenis van de kerk volgen de Wachters Elliott en Grattan Guinness. In hun publicatie *Major Outline of the Book of Revelation* (2004) wordt gezegd dat van de eindtijdprofetieën in de Bijbel reeds 95% is vervuld: de zeven zegels zijn al lang geleden geopend, de bazuinen hebben eeuwen geleden al geklonken en zes van de zeven schalen van Gods toorn zijn reeds uitgegoten. De Wachters gaan ervan uit dat de zevende schaal op het punt staat uitgegoten te worden. Of zoals Robert Seales het in 2011 verwoordde:

So we are in the middle of the ending...this period of time between the ending of the sixth vial and the beginning of the seventh vial (interview 22 juli 2011).

Maar inmiddels is 1934 voorbijgegaan. Er hebben zich twee wereldoorlogen voorgedaan. De staat Israël is opgericht in 1948. Er is weer geschiedenis geschreven en die vraagt om een nieuwe profetische, historicistische duiding. De Wachters verbinden het uitgieten van de zesde schaal van Gods toorn aan de ondergang van het Ottomaanse rijk, maar zij stellen dat de werking ervan langer geduurd heeft dan Grattan Guinness en Elliott konden vermoeden. "They had certainly good reasons for believing that the end was nigh and that the Lord would soon return to the Earth to set up the Kingdom of God on earth" (*Major Outline*, 148). Maar de beide genoemde exegeten, en ook andere negentiende eeuwse historicisten, konden en mochten niet meer zien dan God hun toeliet om te zien tijdens hun leven. Zo was het hun niet mogelijk te voorzien dat de werking van de zesde schaal eerst bij het zelfstandig worden van de landen die vroeger onder Ottomaans gezag vielen, geheel was voltooid. De Wachters is dit wel gegund omdat zij kennis hebben van de geschiedenis en die, terugkijkend, historicistisch kunnen duiden. Zij staan in feite op de schouders van hun voorgangers en kunnen en mogen dus meer zien. Dat wordt door hen, en door andere historicisten, aangeduid als voortschrijdende openbaring: naarmate de geschiedenis voortschrijdt, wordt het inzicht in de profetieën in de Bijbel groter.²⁶ Zo weten de Wachters dat de mensheid sinds

1900 in een nieuwe – en daarmee tegelijk de laatste – fase is ingetreden, het tijdperk van Laodicea. In de Openbaring van Johannes (Op. 2 en 3) worden na elkaar zeven christengemeenten genoemd. Daarmee zijn zeven perioden in de geschiedenis van christenheid aangeduid. De laatste gemeente die genoemd wordt, is die van Laodicea die gekenmerkt wordt door lauwheid en onverschilligheid. De periode van Laodicea begint rond 1900 en eindigt met Christus' terugkeer. Johannes, zo constateren de Wachters, heeft het goed gezien: sinds 1900 is er sprake van toenemende lauwheid en geloofsafvalligheid.

Om de rampen in de twintigste eeuw historicistisch te duiden wijzen de Wachters op een passage in Lucas 21:26 en in Hebreëën 12:25-29. Daarin wordt gemeld dat God de hemel en de aarde zal laten beven en wat dan niet wankelt, zal blijven bestaan. Of zoals de Wachters dat verwoorden “Whatsoever can be shaken shall be shaken so that whatsoever cannot be shaken shall remain” (*Whatsoever*, 3). Deze ‘shakings’ zijn sinds 1900 al aan de gang. De Wachters zijn van mening dat Christus de hemel al enige tijd heeft verlaten en zijn reis naar de aarde door de ruimte heeft aangevangen. Sinds hij onderweg is naar de aarde hebben zich grote rampen voorgedaan, zoals in Lukas 21:11 wordt aangegeven (o.a. zware aardbevingen, hongersnood, pest en grote, schrikwekkende tekenen aan de hemel), als vooraankondiging van wat de mensheid te wachten staat. De Wachters wijzen dan onder meer op gebeurtenissen waarbij veel slachtoffers vielen: de hongersnoden (China 1907 en 1969), de Eerste Wereldoorlog, de Russische Revolutie (1917), de Spaanse griep (1918-19), de Beurskrach van 1929 en de daaropvolgende Economische Depressie van de jaren 1930, de Chinees-Japanse oorlog (1937-45), de Tweede Wereldoorlog en daarbij de Holocaust, de regimes van Stalin en Mao, aids en ook de oorlogen tussen Israël en zijn buurlanden. Deze goddelijke bevingen zullen in intensiteit nog toenemen. Vooral de periode vanaf 2017 tot en met 2018 is cruciaal (*The Prophetic Era*).²⁷

De zevende schaal van Gods toorn

De Wachters verwachten dat het uitgieten van de zevende schaal van Gods toorn zich zeer binnenkort zal voltrekken. In Openbaring 16:18-21 worden de gebeurtenissen weergegeven die zich na het uitgieten van de zevende schaal zullen voordoen. Achtereenvolgens is sprake van bliksemschichten, groot geraas en donderslagen en vervolgens wordt van een aardbeving verhaald, groter dan er ooit geweest is. De grote stad (Babylon) zal daarna in drie stukken uiteenvallen en alle steden op aarde zullen ‘vallen’ (zullen ineensstorten). Dan zullen alle eilanden en bergen verdwijnen. Vervolgens vallen daarna grote hagelstenen uit de hemel. Volgens de Wachters doen deze

gebeurtenissen zoals door Johannes beschreven, zich na elkaar voor en zo onderscheiden zij vijf stadia in het uitgieten van de zevende schaal. De eerste fase van de aardbeving duidt op een (beperkte) nucleaire oorlog het Midden-Oosten, daarna zal het financieel-economische stelsel van de wereld (Babylon) ineensstorten, waarna chaos en anarchie zullen ontstaan omdat de steden onbewoonbaar worden en de instituties voor ordehandhaving en verzorging (eilanden en bergen) niet meer functioneren. Ten slotte zullen de natiën in een wereldomvattende nucleaire oorlog (de hagelstenen worden geduid als atombommen), de finale slag bij Armageddon, ten onder gaan en zal Gods rijk een aanvang nemen. Deze gebeurtenissen zullen zich binnen zeer korte tijd voordoen, menen de Wachters, maar hoeveel jaar het nog zal duren voordat het eerste stadium, de beperkte nucleaire oorlog, zal aanbreken, wordt door hen niet aangegeven. Wel wordt die door hen binnenkort verwacht zoals uit de uitspraak van Karin Houwers in *De Gelderlander* van 25 februari 2017 (zie Inleiding) duidelijk blijkt. Robert Seales vertelde mij medio juli 2016 dat er met ingang van januari 2017 ‘horrendous shakings’ waar te nemen zullen zijn.²⁸ Ook de tsunami moet als een van die ‘shakings’ worden opgevat.

Robert Seales: *And the tsunami, the judgement on Holland is but a part of the latter days’ shaking, it is to me inevitable that the world is facing the wrath of God* (interview 22 juli 2011).

Waarom 2017/18?

Het jaar 2018 wordt ten eerste in verband gebracht met de tijd die is verlopen sinds de stichting van de staat Israël in mei 1948.²⁹ Toen Jezus sprak over het ontbotten van de vijgenboom (Mt. 24:32-34), wees hij volgens de Wachters op het herstel van Israël. Jezus gaf daarbij aan dat ‘deze generatie’ niet voorbij zal gaan voordat het einde komt. Als een generatie 70 jaar duurt dan zal in mei 2018 de laatste periode (het uitgieten van de zevende schaal) van de menselijke geschiedenis beginnen. De Wachters hebben echter de duur van een generatie niet exact op 70 jaar bepaald. Bovendien hebben zij niet gezegd dat in mei 2018 Christus zal terugkomen, wel dat dat jaartal aangeeft dat zijn komst zeer nabij is.³⁰

Een andere reden die genoemd wordt, is dat op 31 oktober 1917 de slag bij Beersheba door de troepen onder Generaal Edmund Allenby werd gewonnen, precies vierhonderd jaar nadat Luther zijn 95 stellingen aan de kerk te Wittenberg vastspijkerde en, aldus de Wachters,: “The Link between 1917 and 2017 is unmistakable” (*The Prophetic Era*, 3 en 5). Tussen Luthers daad en 1917 liggen 8 jubeljaren (een jubeljaar = 50 jaar) en in 2017 zullen het 10 jubeljaren

zijn : “A very significant Biblical number” (*The Prophetic Era*, 9). Maar de link blijkt volgens de Wachters ook uit een andere bron: de voorspelling van de rabbi Juda ben Samuel (12de/13de eeuw). Juda³¹ zou geprofeteerd hebben dat de Ottomaanse Turken Jeruzalem zouden veroveren en daar 8 jubeljaren regeren. Daarna zou Jeruzalem gedurende een jubeljaar niemandsland worden, om vervolgens nog een jubeljaar lang in handen te komen van het Joodse volk, waarna het Messiaanse rijk een aanvang zou nemen. In 1517 werd Jeruzalem ingenomen door de Ottomanen. Na 400 jaar werd in december 1917 door de geallieerde troepen onder leiding van Allenby Jeruzalem veroverd, maar die stad kwam pas in 1967, een jubeljaar later, geheel onder Israëlish gezag. “The recapture of the most important city in the world” (*The Prophetic Era*, 4). Daarmee breekt het laatste jubeljaar aan en dat eindigt in 2017. Volgens de Wachters wijzen deze berekeningen er ondubbelzinnig op dat de periode 2017-2018 van essentieel belang is. Zoals zij zelf aangeven: “Clearly something BIG is about to happen in 2017–2018 which is directly related to ISRAEL. A vast number of believers will be stunned by the events which will come to pass during the forthcoming season of 2017-2018. We are dealing here with the foremost greatest events of ALL history – thus fellow Christians – WATCH – for wonderful and fearful happenings are to take place” (*The Prophetic Era*, 11, hoofdletters, liggende streepjes in origineel, LGJ). Wat ons in de nabije toekomst te wachten staat, wordt niet zeer specifiek omschreven, wel dat het betrekking heeft op Israël en ‘wonderful’ en ‘fearful’ zal zijn. Een verwijzing naar een beperkte nucleaire oorlog, die volgens de Wachters in de eerste fase van het uitgieten van de zevende schaal zich zal voordoen, wordt niet gegeven – misschien wel verondersteld, maar niet uitgesproken.

De voorspelling van de Wachters zal in de loop van 2017/2018 worden geconfronteerd met de feitelijke ontwikkelingen, die historicistisch geduid zullen moeten worden. Hoe die duiding gestalte kan krijgen, zal ik hierna behandelen.

Profetieën en empirie: een confrontatie?

Wanneer profetieën over het einde der tijden niet in vervulling gaan, zijn er, zo heeft onderzoek uitgewezen, verschillende reacties van de gelovigen mogelijk.³² Zij kunnen de profetie verwerpen, zich afwenden van de profeet en zijn beweging, maar vaak worden er andere strategieën gekozen om de kloof tussen geloof en werkelijkheid te overbruggen (Zygmunt 2000; Balch e.a. 2000; Stone 2000; Jansma & Hak 2000; Hak & Jansma 2010; Johnson

2011; Jansma 2014; Jansma 2016). De meest voorkomende strategieën die in de literatuur genoemd worden, zal ik hier weergeven en daarbij nagaan of, en zo ja, waarom, die ook door de Wachters zullen worden gekozen.

1) Aanpassing van de profetie.

Wanneer de profetie zich niet heeft voltrokken op het voorspelde tijdstip, kunnen de gelovigen, via een nieuwe berekening, het uitkomen ervan naar de toekomst verplaatsen. Vaak wordt daarbij, ook door ervaring wijs geworden, geen concrete datum meer genoemd. Via een nieuwe openbaring of exegese van de profetische boeken kan dan een verdere aanpassing tot stand komen. Hoe ingrijpend de profetie zal worden gemodificeerd, hangt af van de concreetheid waarmee de eindtijd en de tekenen die zich moesten voordoen, zijn aangekondigd. Wanneer die zeer exact zijn omschreven, zal bij niet uitkomen meer creativiteit van vooral de leiders/profeten nodig zijn, dan wanneer zij met veel slagen om de arm zijn geformuleerd.

Bij de Wachters zien wij dat aangaande de tsunami het jaartal 2011 werd genoemd, maar achteraf werd die uitspraak door hen meer als een mogelijkheid aangeduid. Later is ook geen datum meer genoemd. Verder is sindsdien het belang van de vloedgolf minder zwaar benadrukt, minder centraal gesteld (Introvigne 2013). Zij zal zeker nog komen, zo menen de Wachters, zij is immers een van de ‘major shakings’ die de komende tijd te verwachten zijn. Uniek is zij echter niet meer, als ‘shaking’ is zij onderdeel van het oordeel dat alle volkeren in de eindtijd door God is aangezegd.

Wat de periode 2017-2018 aangaat, wordt er, ondanks de uitspraak dat ‘something BIG will happen’, weinig concreets gezegd over wat er zal gebeuren. Waaraan een gebeurtenis moet voldoen om als BIG of als ‘the foremost greatest’ te kunnen worden aangeduid, wordt in het midden gelaten. En of in die periode de start zal zijn van de eerste fase van het uitgieten van de zevende schaal, wordt ook niet aangegeven. Verwacht mag worden, gezien de recente ontwikkelingen in het Midden-Oosten, dat 2017-2018 niet geheel rimpelloos voorbij zal gaan. Waarschijnlijk zullen bepaalde gebeurtenissen geïnterpreteerd worden als BIG of als vooraankondigingen van grote ‘fearful and wonderful events’, wat dan ook als een bevestiging van de voorspelling zal worden uitgelegd en als een bijdrage aan een voortschrijdend inzicht in Gods heilsplan met de mensheid.

2) Spiritualiseren.

Bij deze strategie wordt gesteld dat de profetie wel is uitgekomen, maar voor de mens niet zichtbaar (Zygmunt 2000; Melton 2000; Hak & Jansma 2010; Dawson 2011).³³ Dawson komt op basis van vergelijking van casussen tot de uitspraak dat deze strategie de meest effectieve is gebleken (Dawson 2011, 90).

Het toepassen van deze strategie is bij de Wachters niet te verwachten. Zoals hiervoor al naar voren werd gebracht, zijn de uitspraken omtrent 2017-2018 niet zeer eenduidig geformuleerd en zal derhalve de voorspelling tegenprekende evidentie zich volgens de Wachters nauwelijks voordoen en is een beroep op spiritualisering onnodig. Verder moet worden geconstateerd dat het historicistische standpunt zich slecht verdraagt met spiritualisering. Historicisten zien het als hun taak te ontdekken hoe God zijn heilsplan in de geschiedenis gestalte heeft gegeven en vooral wanneer en hoe de laatste fase, het uitgieten van de zevende schaal, zich zal voltrekken. Het gaat dan niet om gebeurtenissen die zich in de voor de mens niet zichtbare wereld hebben voorgedaan of zullen voordoen, maar juist om concrete historische feiten die worden gebruikt om aan te geven hoever God zijn draaiboek van de geschiedenis al heeft gerealiseerd. De Wachters zullen in 2017-2018 juist nauwlettend de gebeurtenissen in het Midden-Oosten volgen en de signaalfunctie ervan nagaan voor de eerste fase van het uitgieten van de zevende schaal.

3) Het niet uitkomen van de profetie is een test.

De ware gelovige onderscheidt zich van de weifelmoedige door teleurstellingen over niet uitgekomen profetieën te overwinnen; zo wordt het kaf gescheiden van het koren (Singelenberg 2000; Dawson 2011).

In 2006 kregen de Wachters een teleurstelling te verwerken. In een van hun geschriften wordt namelijk het jaar 2006 aangeduid als het jaar waarin de periode van de volkeren/naties is geëindigd.³⁴ Dat betekende volgens de Wachters ook dat het tijdstip waarop, volgens de Openbaring van Johannes, de zevende schaal schaal van Gods toorn zou worden uitgegoten, dus van het concrete begin van Christus' terugkomst op aarde, dichtbij zou zijn. Het niet in vervulling gaan van deze voorspelling moet, zo krijgen de Wachters van God (via een woord van kennis) te horen, worden gezien als een beproeving om niet toe te geven aan teleurstellingen en zich niet laten ontmoedigen. Teleurstelling en ontmoediging zijn de wapens van Satan; zo werkt hij om hoop en vertrouwen in Gods leiding te ondermijnen.

I know it is hard and at times it shall be even harder, but, harden yourself as good soldiers, for I need thee to perform My great work, and great is the anger of My adversary against thee, who would do anything in his power to discourage you wherever he possibly can (Daily Bread II, 42).

In tegenstelling tot wat in de aangehaalde literatuur naar voren wordt gebracht, wordt bij de Wachters niet gewezen op 'het scheiden van kaf en koren', maar wordt het zich niet voltrekken van de profetie gezien als een beproeving, die

bovendien wordt geplaatst in de strijd tussen Satan en God. Het harden is nodig omdat er gestreden wordt tegen een machtige vijand. Gehard worden door teleurstellingen en beproevingen is dus vooral ook steeds weer een bevestiging van het geroepen zijn.

Conclusie

Uit het bovenstaande mag duidelijk zijn geworden dat de voorspellingen van de Wachters rond 2017/2018 op weinig tegensprekende evidentie zullen stuiten. Zij zijn globaal genoeg zodat falsificatie ervan zich nauwelijks kan voordoen. Verondersteld mag worden dat de conflicten in het Midden-Oosten eerder zullen worden geduid als een bevestiging. Er zullen zich derhalve, althans in de zienswijze van de Wachters, geen weerbarstige feiten voordoen.

De Wachters zien zich geplaatst in een wereld waarin de profetische waarheid bijna is verdwenen. De antichristelijke kerk van Rome, futurisme, het afvallig protestantisme, bijgeloof en ongelooft hebben het licht van de historicistische interpretatie haast gedooft. In de opvatting van de Wachters zijn al die stromingen en opvattingen instrumenten van Satan. Hij poogt verkondigers van de waarheid door demonische influisteringen tot twijfel te brengen. De Wachters als Gods 'chosen vessels' om 'His Works and divine plan' te verkondigen worden daarom steeds door 'evil spirits' aangevallen. Aan de ene kant staan de satanische machten, aan de andere kant de verkondigers van het ware geloof (de historicistische interpretatie). Alles wat de historicistische interpretatie tegensprekt en alle twijfel daaraan, kan worden uitgelegd als van satanische oorsprong. Op deze wijze wordt het *gehele* gedachtegoed tegen elke tegensprekende evidentie en tegen elke kritische exegese geïmmuniseerd.

Met het onderzoek naar de 'Fellowship' wordt opnieuw bevestigd dat, in tegenstelling tot wat in vroeger onderzoek wel naar voren werd gebracht, het voortbestaan van een eindtijdbeweging niet of nauwelijks wordt bedreigd door falende profetieën. Voorspellingen van de Wachters zijn zo geformuleerd dat zij vrijwel immuun zijn voor tegensprekende evidentie. Maar daarbij moet bedacht worden dat het spreken in termen van falende profetie of tegensprekende evidentie voor de Wachters, die zich in alles door God geleid weten, nauwelijks relevant is. Alles gebeurt volgens Gods plan, dat naarmate de geschiedenis voortschrijdt, (via de historicistische interpretatie) steeds helderder wordt. Voor een op God en zijn beloftes vertrouwend gelovige bestaat tegensprekende evidentie niet, slechts voortschrijdend inzicht. Deze

uitspraak lijkt mij te gelden voor alle eindtijdbewegingen die zich baseren op historicistisch gedachtegoed. Nader onderzoek zal moeten uitwijzen in hoeverre die gelding heeft voor andere eindtijdbewegingen.

Noten

- 1 Ik geef Karin Houwers echte naam weer en anonimiseer die niet omdat zij ook voluit met naam en toenaam in het krantenbericht wordt aangeduid. Dat geldt ook voor Robert en Prue Seales. Van de anderen geef ik de door hen zelf gekozen voornaam en de achternaam met de initiaal. Bij de voornaam gaat het niet om de doopnaam, maar om een nieuwe, bijbelse naam die een groepslid aanneemt om daarmee zijn keuze voor een christelijke levenswijze tot uitdrukking te brengen. Zo'n naam wordt in gebed aan God voorgelegd en na bevestiging gekozen. In de naam komt de bedoeling die God met je heeft, je bestemming, tot uitdrukking. Of zoals Robert het aangaf: "Your name fits your destiny". Zie voor een meer gedetailleerde verantwoording Jansma 2016.
- 2 Karin Houwers meent bijna zeker te weten dat het om Emmen gaat, maar zij kan in haar droom de naam niet goed verstaan, van Enschede en Aalten is ze wel zeker (*Aalten een Kustplaats* III, 22). Meestal komt een vloedgolf aan land en trekt zich dan, na zijn verwoestend werk te hebben gedaan, terug. Dat zal echter niet gebeuren bij de tsunami die Nederland te wachten staat. Nederland ligt voor een groot deel onder de zeespiegel en dat zou kunnen betekenen dat het water in die gebieden blijft staan. Bovendien kan zich een snelle bodemdaling voordoen, waardoor het nog onwaarschijnlijker wordt dat de zee zich zal terugtrekken. Daar zou Karins visioen van de kliffenkust (zie noot 3) op kunnen duiden (interview A. V. en E.V., 4 augustus 2011).
- 3 "(...) deze leek meer op de "kliffen van Dover", met een scherpe, plotselinge afdaling, dan een geleidelijk aflopend strand zoals Nederland die nu kent. Het leek wel of er grote stukken land waren weggeslagen of dat de bodem opeens een stuk was gedaald zoals in een breuklijn. Er was ongeveer 20/30 meter verschil [mijn schatting] tussen het hoge en lage gedeelte" (*Aalten een Kustplaats* III, 21.)
- 4 Interview in *De Gelderlander* 25 februari 2017.
- 5 Bedoeld is Robert Seales, ook zijn naam geef ik weer vanwege dezelfde reden als genoemd in noot 1.
- 6 Dit artikel is gebaseerd op mijn boekpublicatie van 2016, vooral is geput uit hoofdstuk III, VI en VII.
- 7 Zie voor meer details Jansma 2016, hoofdstuk II.
- 8 Voor een beschrijving van rekruteringsproces en de factoren die daarbij van belang, zie Jansma 2016.
- 9 Uitzonderingen zijn A.M., die als zzp'er voor eigen rekening werkt, maar, als technisch opgeleide man, ook voor reparatiewerkzaamheden op de boerderij wordt ingeschakeld, en de dochter van E.V. die nog leerplichtig is.
- 10 Met deze naam wordt de verbinding die de Wachters voelen met Israël aangegeven. Toen Robert en Prue in het noorden van Nieuw-Zeeland een boerderij hadden, werd die Zion Gardens genoemd ook weer om de verbinding met Israël aan te geven. Zoals Robert het verwoordde: een profeet/Watchman/Wachter is direct verbonden met de Joden en het land van Israël, het door God uitverkoren volk en de door hem uitverkoren natie. Waar een Watchman zich vestigt, moet die relatie tot uitdrukking worden gebracht.

- 11 's Avonds is iedereen vrij, maar elke week wordt er een aparte avond gehouden voor gezamenlijke bijbelstudie en een avond voor een specifiek gebed. Op zaterdag wordt – soms met een paar andere geïnteresseerde christenen – een bijeenkomst gehouden. De groep onderhoudt de sabbat, maar is daarin niet bijzonder strikt.
- 12 Deze drie voelen zich ook zelf geroepen als Wachter; niettemin duid ik om praktische redenen – zoals zijzelf ook doen – de hele groep als Wachters aan.
- 13 Karin Houwers verwoordde het zelfvoorzienend zijn als volgt: Dat kan doordat we alles met elkaar delen. We verdelen wat we hebben. Uitkeringen geloven we niet in (interview 14 april 2011).
- 14 H. F. : And if I may bring you to note that in the Bible, one day the swords will be made into plow shares, spears into pruning hooks. So the Lord actually has taught me that husbandry is what the Lord wants us to be doing – it is Kingdom living. We should be going back to the times like in the beginning as Adam and Eve in the Garden of Eden (interview 8 november 2011). Bovendien leer je door te verbouwen en te oogsten dat het uiteindelijk God is die de wasdom geeft en zo leer je ook nederig te zijn.
- 15 Robert noemt hier het katholicisme niet. De confrontatie daarmee zal in Israël niet heel intens zijn. Bovendien zal, in de opvatting van de Wachters, een debat met de Rooms-Katholieke Kerk als vehikel van Satan ook niet veel opleveren (zie volgende paragraaf).
- 16 Robert Seales: God has called us. It is a divine issue, He has given us the apostolic mantle, the ability to speak about His Works and divine plan (...) it is a gift we did not ask for, not a common gift, it is a rare gift with which you have to handle carefully (interview 18 maart 2013).
- 17 Er is nog een derde stroming, het preterisme. De aanhangers van deze stroming zijn van opvatting dat de profetieën in de Bijbel en dan in het bijzonder in de boeken Daniël en de Openbaring van Johannes betrekking hebben op de tijd van de profeet zelf. Onder invloed van rationalisme en Verlichting sloot de moderne bijbelkritiek zich bij deze opvatting aan. De Openbaring van Johannes wordt dan veeleer, net als het boek Daniël, gezien als een poging de vervolgdgen te bemoedigen, hen aan te sporen om vol te houden en om hen te troosten, door hun duidelijk te maken dat de situatie binnen afzienbare tijd door goddelijk ingrijpen in positieve zin radicaal zal veranderen. Deze stroming is voor mijn betoog verder niet van belang.
- 18 Over hoeveel tekenen er nog vervuld moeten worden, verschillen de meningen van de futuristen onderling. Sommigen menen dat alle profetieën (vanaf Op. 6) nog vervuld moeten worden, anderen menen dat een deel ervan zich al (in onze tijd) heeft voltrokken.
- 19 Deze opvatting werd onder anderen al door Wycliff, de Waldenzen en andere 'ketterse' groepen aangehangen (zie Froom, I, 900 e.v. en II, 50.v.). Zij werd algemeen onder de Hervormers van de zestiende eeuw en bleef tot in de negentiende eeuw bij veel protestantse bijbeluitleggers de heersende opvatting.
- 20 De leer van het futurisme werd vooral door de jezuïet Francisco Ribera (1537-1591) ontwikkeld.
- 21 In de negentiende eeuw kreeg het futurisme ook in protestantse kringen steeds meer aanhang en veel invloed ging daarbij uit van de opvattingen van de prediker en bijbelleraar John Nelson Darby (1800-1882). Darby was van opvatting dat de tijd voor het aanbreken van het 1000-jarig Godsrijk, de premillennistische tijd, in verschillende perioden kon worden ingedeeld, ieder gekenmerkt door een specifieke relatie van God met de mens, door hem *dispensations*, in het Nederlands: bedelingen, genoemd. In iedere bedeling onthulde God weer een deel van zijn heilsplan. Hij meende dat de laatste dispensatie – het 1000-jarig rijk – ophanden was. Al de voorspellingen in de Openbaring hadden volgens hem betrekking op die laatste dispensatie. De gelovigen zouden, voordat de grote apocalyptische rampen zich zouden voltrekken, worden

- opgenomen in de hemel, waarna zij met Christus terug zouden komen en met hem het Godsrijk bewonen. Deze vorm van futurisme heeft vooral grote verbreiding gevonden in protestants-evangelicale kringen (Froom II 1978).
- 22 Ook het preterisme wordt door de Wachters met stelligheid afgewezen, maar zij merken ook op dat het preterisme de heersende uitleg is aan alle universiteiten in de westerlijke wereld.
 - 23 Het futurisme heeft het profetische licht bijna uitgedoofd, maar God heeft niet toegelaten dat het helemaal verdween. De Wachters voelen zich door God geroepen om de profetische toorts verder te dragen: “We are simply three Christian servants, but the Lord took a hold of us and led us to this Prophetic Truth which was well known in the times before, but is well-nigh totally unknown to the Christians of our time” (*Major Outline*, 13). Met de drie ‘servants’ zijn Karin, Prue en Robert bedoeld. De aangehaalde brochure is van 2004 en toen waren zij nog met zijn drieën.
 - 24 Zie ook hun publicatie *The Signs of His Soon Coming* (2001) waar op p. 7 wordt gezegd dat die publicatie berust op: “... the Protestant Progressive Historicist interpretation of Bible prophecy, which of course we believe to be the only and absolute truth concerning prophetic interpretations”. In een appendix bij deze publicatie wordt dat standpunt nog eens herhaald, en ook de titel ervan, *The Historical View is the ONLY True Interpretation of Bible Prophecy!* (hoofdletters en uitroepteken in het origineel, LGJ), laat niets aan duidelijkheid te wensen over.
 - 25 Zie voor de gebruikte literatuur van Elliott en Grattan Guinness de literatuurlijst.
 - 26 “Christians of our time can build their revelations and Spiritual knowledge on the shoulders of the Christians of previous centuries” (*Signs*, 17).
 - 27 Zie de brochure *The Prophetic Era of 2017-18 or 577-5778* (november 2016).
 - 28 Ook al eerder wees hij daarop: If you have the privilege and honor to be alive from January 2017 till December 2018 you are in a very very important prophetic period of which you can expect to see certain dramatic events in the world, Israel and the Church (interview 25 april 2013).
 - 29 Deze gebeurtenis was al door God aan zijn profeten geopenbaard. Dit jaar, zo stellen de Wachters, werd namelijk al door Daniël (Dan. 4) voorspeld toen hij zei dat het 2520 jaar zou duren dat heidenen over de Israël – en de Tempelberg – zouden regeren. In 538 v.Chr. kwam het restant van de Israëlieten terug uit Babylon. Bij dit jaar tellen de Wachters 2485,48 jaar – Joodse civiele kalenderjaren (een dergelijk jaar bedraagt 360 dagen) omgerekend naar 2520 zonnejaren plus nog 1 jaar (rekening houdend met het jaar 0) – op en komen dan op 1948 n.Chr. Bij deze berekening merken zij op: “De exactheid van Gods Kalender is werkelijk wonderbaarlijk! We mogen daar met verbazing naar kijken. (...) Dit spreekt meer dan woorden kunnen uitdrukken! Het spreekt van Gods Almacht; Zijn Soevereiniteit; Zijn Alwetendheid. Dit spreekt van de waarheid van Zijn Woord...” (*De Val en Opstanding van Israël*, 4).
 - 30 De terugkeer van het Joodse volk als aanwijzing dat het einde der tijden niet ver meer zal zijn, wordt breed aangehangen in orthodoxe Christelijke kringen (O’Leary 1994; Lawson 1997; Brasher 2000; Leppäkari 2002).
 - 31 Of de rabbi deze voorspelling werkelijk heeft gedaan, mag betwijfeld worden. De eerste vermelding ervan verscheen in 2008 in *Israel Today*. Maar de schrijver van het bericht geeft geen bron en verwijst ook niet naar werk van Juda. Hij kon, later ernaar gevraagd, zijn bron niet meer terugvinden. Ook in het werk van Juda zelf, voor zover dat aan hem kan worden toegeschreven, is de profetie niet aan te treffen.
 - 32 Dat onderzoek kreeg door de studie van Festinger en zijn medewerkers een belangrijke impuls (1956). Zij onderzochten een kleine religieuze groep, door hen de ‘Seekers’ genoemd, waarvan de leden meenden dat op 21 december 1954 eerst de Noord-Amerikaanse stad waar zij woonden en vervolgens grote delen van de wereld door een zondvloed zou worden vernietigd. Zij zouden echter op die dag door wezens uit ruimte

met een vliegende schotel worden gered. Festinger e.a. waren geïnteresseerd in de reactie van de gelovigen bij het niet uitkomen van de profetie. Zouden zij hun geloof opgeven en zou de groep uiteenvallen? Festinger en zijn mede-onderzoekers kwamen op basis van de theorie van cognitieve dissonantie tot de hypothese dat, onder bepaalde voorwaarden, de groepsleden nog sterker aan hun (aangepaste) standpunt zouden hechten en buitenstaanders daarvan willen overtuigen. Deze proseliteringhypothese van Festinger e.a. kreeg in vervolgonderzoek weinig steun, maar hun onderzoek is een inspiratie geweest tot veel debat en verdere studie.

- 33 Ook wordt dan wel gesteld dat de profetie op een andere wijze dan was voorgezegd toch – gedeeltelijk – in vervulling is gegaan. Zo voorspelde een ziener dat New York zou worden gebombardeerd in november 1992. Dat gebeurde niet. Toen in februari 1993 het World Trade Centre door een bom werd getroffen, werd die gebeurtenis gezien als vervulling van de profetie (Balch e.a. 2000).
- 34 In Daniël 9:24-27 wordt aangegeven dat de natiën/de heidense volkeren gedurende een periode van 2520 dagen (= profetische jaren) de baas zullen zijn over de Tempelberg in Jeruzalem. De tweede tempel, gebouwd na de Babylonische ballingschap, werd ingewijd in 516/15 v. Chr. Daarbij 2520 jaren opgeteld levert dan het jaar 2005/06 op (*The Contents*, 62).

Literatuur

Balch, R.W. e.a. (2000),

Fifteen Years of Failed Prophecy. Coping with Cognitive Dissonance in a Bahá'í Sect, in: Stone, John R. (ed.), *Expecting Armageddon. Essential Readings in Failed Prophecy*, New York and London: Routledge, 269-282.

Barkun, Michael (1974), *Disaster and Millennium*, New Haven and London: Yale University Press.

Benton (2011), *Revisiting When Prophecy Fails*, in: Tumminia, Diana G. & William H. Swatos, Jr. (eds.), *How Prophecy Lives*, Leiden: Brill, 9-19.

Brasher, Brenda (2000),

When Your Friend Is Your Enemy: American Christian Fundamentalists and Israel at the New Millennium, in: Lee, Martha F. (ed.), *Millennial Visions. Essays on Twentieth-Century Millenarianism*, Westport etc: Praeger Publishers, 135-145.

Dawson, Lorne L. (2011),

Clearing the Underbrush: Moving beyond Festinger to a New Paradigm for the Study of Failed Prophecy, in: Tumminia, Diana G. & William H. Swatos, Jr. (eds.) (2011), *How Prophecy Lives*, Leiden: Brill, 69-98.

Elliott, E.B. (1862),

Horae Apocalypticae. A Commentary on the Apocalypse, Deel I, II, III, IV, (vijfde druk), London: Seeley Jackson and Halliday.

Festinger, Leon, Henry W. Riecken, & Stanley Schachter (1956),

When Prophecy Fails, Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Froom, Leroy E. (1948/1978),
The Prophetic Faith of Our Fathers (vier delen), Washington: Review and Herald.
- Grattan Guinness, Henry (1878),
The Approaching End of the Age: Viewed in the Light of History, Prophecy, and Science,
 Grattan Guinness, Henry (1889/2012),
The Divine Programme of the World's History, (gescand exemplaar van de editie van
 1888/2012 door General Books, Memphis).
- Grattan Guinness, Henry (1891),
Romanism and Reformation from the standpoint of prophecy, (tweede druk), London:
 Nisbet, Morgan & Scott.
- Grattan Guinness, Henry (1899),
Key to the Apocalypse or the Seven Interpretations of Symbolic Prophecy, London: Hodder
 and Stoughton.
- Grattan Guinness, Henry (1905), *History Unveiling Prophecy or Time as an Interpreter*,
 New York etc. Fleming H. Revell Company.
- Grattan Guinness, Henry (1934),
Light for the Last Days. A Study in Chronological Prophecy (geschreven samen met zijn
 vrouw) 8ste druk, London & Edinburgh: Marshall, Morgan & Scott LTD.
- Hak, Durk & Lammert Gosse Jansma (2010),
 Het einde der tijden en het Efraïmgenootschap, in: *Religie & Samenleving*, jrg. 5 (1),
 21-53.
- Introvigne, Massimo (2013),
 When History Fails: Mormon Origins and Historical Revisionism, in: Barker, Eileen
 (ed.), *Revisionism and Diversification in New Religious Movements*, Farnham: Ashgate,
 187-200.
- Jansma, Lammert Gosse, (2014),
 Bekeringsverhalen: aansluiten bij, betrokken zijn bij, en afscheid nemen van de
 nieuwe religieuze beweging *Uit de Bron van Christus*, in: *Religie & Samenleving*, jrg.
 9 (3), 87-108.
- Jansma, Lammert Gosse (2016),
Wachters van de Nacht. Historicisten en het einde der tijden, eind 19e eeuw, 1934 of 2018?,
 Delft: Uitgeverij Eburon.
- Jansma, Lammert Gosse & Durk Hak (2000),
Maar nog is het einde niet, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Johnson, Benton (2011),
 Revisiting *When Prophecy Fails*, in: Tumminia, Diana G. & William H. Swatos, Jr.
 (eds.), *How Prophecy Lives*, Leiden: Brill, 9-19.

Lawson, Ronald (1997),

The Persistence of Apocalypticism within a Denominationalizing Sect. The Apocalyptic Fringe Groups of Seventh-Day Adventism, in: Robbins, Thomas & Susan J. Palmer (eds.), *Millennium, Messiahs and Mayhem. Contemporary Apocalyptic Movements*, New York/London: Routledge, 207-228.

Leppäkari, Maria (2002),

The End is a Beginning. Contemporary Apocalyptic Representations of Jerusalem, Åbo: Åbo Akademi University Press.

O'Leary, S. D. (1994), *Arguing the Apocalypse. A Theory of Millennial Rhetoric*, New York/Oxford: Oxford University Press.

Melton, J. Gordon (2000),

Spiritualization and Reaffirmation. What really Happens when Prophecy Fails, in: Stone, John R. (ed.), *Expecting Armageddon. Essential Readings in Failed Prophecy*, New York and London: Routledge, 145-157.

Singelenberg, Richard (2000),

"It Separated the Wheat from the Chaff". The "1975" Prophecy and its Impact among Dutch Jehovah's Witnesses, in: Stone, John R. (ed.), *Expecting Armageddon. Essential Readings in Failed Prophecy*, New York and London: Routledge, 191-209.

Tumminia, Diana G. & William H. Swatos, Jr. (eds.) (2011),

How Prophecy Lives, Leiden: Brill.

Wachters van de Nacht

- *Aalten een Kustplaats* I, II, III.

- *De Val en Opstanding van Israël*.

- *The Signs of His Soon Coming*, (March 2001).

- *The Parable of the Fig-Tree*, (June 2011).

- *And the Lord gave us from day to day our daily bread*, deel I en II. (Een reisverslag van Karin Houwers, Ch. F. en Prue en Robert Seales, lopend van mei 2005 tot mei 2007).

- *The Seventh Vial Poured out. A Historicist's Exposition of the Last Vial in the Book of Revelation, Part I: Major Outline of the book of Revelation; Part II The Contents of the Seventh Vial* (October 2004).

- *The Prophetic Era of 2017-18 or 5777-5778*, (November 2016).

Zygmunt, Joseph F. (2000),

When Prophecies Fail, in: Stone, John R. (ed.), *Expecting Armageddon. Essential Readings in Failed Prophecy*, New York and London: Routledge, 87-103.

Boekbesprekingen

Tradities, voorlopers van de revolutie en calimero's

Kleef, Jordi van & Johanna Methorst (red.) (2016), *Traditie in transitie. De plaats van tradities in een veranderende wereld*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, pp. 189, ISBN 9789058818959, € 19,50.

Dekker, Gerard (2016), *De voorlopers van de revolutie. Over het maandblad Voorlopig*, Barneveld: De Vuurbaak, pp. 127, ISBN 9789055605194, €17,95.

Visser, Cors (2016), *Seculiere bokito's en christelijke calimero's. De strijd om het grote gelijk*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, ISBN 9789058819246, pp 88, € 11,50

Van de redactie kreeg ik drie boeken om te recenseren, maar kan dat in één recensie? De keuze voor een combinatie van deze drie boeken is te begrijpen en we kunnen het samenvatten als 'de traditie en verandering van het gereformeerde volksdeel in Nederland'. Van binnenuit gezien zijn het drie verschillende werelden maar voor mij als relatieve buitenstaander, na dertig jaar in het buitenland te hebben gewoond, lijken ze inhoudelijk toch wel erg op elkaar en zijn ze aanvullend. Het gemeenschappelijke is dat het gaat over een deel van de protestantse kerken die in het verleden of vandaag zich bevinden in duidelijke veranderingsprocessen. Maar laten we eerst de boeken afzonderlijk bespreken.

Traditie in transitie

Dit is een bundel uitgegeven ter gelegenheid van het negende lustrum van Dei Gratia, het Wageningse dispuut van de CSFR. Het is geschreven door twee redacteuren en twaalf auteurs die toch min of meer een geheel vormen. De structuur is helder, deel I gaat over de traditie in het heden, deel II over de traditie in het verleden en deel III behandelt de toekomst. Het inleidende hoofdstuk van Henk Jochemsen start met een filosofische introductie over traditie en hoe traditie zich tot religie verhoudt. Tradities zijn complexe ideeën, gewoonten e.d. maar in zijn omschrijving verwijzen zij toch sterk naar 'cultuur'. Hij legt dat uit aan de hand van twee verschillende normatieve praktijken bij het onderwijs (kennis, vaardigheden en attitudes) en bij de doop (verbinding met het mysterie). Dan brengt hij een nieuw element in waarbij hij de bijbelse connotatie van geestelijke machten (stoicheia) vertaalt naar de achterliggende invloed op de vorming en verandering van traditie. Op deze manier wil hij de huidige teruggang van de betekenis van tradities in de orthodoxe, bevindelijke kerken duiden voor vandaag als een verzwakking van het geestelijke leven, de geloofsomgang met God. Hiermee wil hij aansluiten bij de vragen die leven bij de orthodoxe jongeren waarbij geloof gaat over de vraag naar persoonlijke ervaring,

de zeggingskracht en de relevantie. Deze gedachte wordt bij verschillende auteurs van de daaropvolgende hoofdstukken genoemd en in het slothoofdstuk van Herman Oevermans wordt verwezen naar de vraag in het eerste hoofdstuk welke geestelijke inspiratie nodig is voor de vernieuwing van de traditie. Hij komt dan met oplossingen zoals de notie van 'wedergeboorte' naast het gepredikte woord. Die inspiratie herkent hij in het lerende aspect van de monastieke traditie waar volgens hem de gereformeerde traditie veel van kan leren. Dit is de lijn van de twaalf verhalen van het boek. De andere tien hoofdstukken behandelen allemaal onderwerpen die de traditie van de bevindelijke (nadruk op persoonlijke bekering) gelovigen omschrijven. De hoofdstukken zijn zeker verhelderend als het gaat om hoe er wordt gekeken naar de specifieke invulling van traditie die haar basis heeft in de Reformatie en de Nadere Reformatie, ongeveer de 16^{de} en de 17^{de} eeuw die voorafgaat aan de culturele en industriële revolutie. De sociologische analyses leggen de vinger bij de uitstroom van jongeren en de beperkte binding met de traditionele geloofsopvattingen en levensstijl van de jongeren die in de kerk blijven. Dit staat dan tegenover verschillende hoofdstukken waar met liefde wordt gesproken over de kerk, haar geschiedenis en haar tradities zoals de prediking, de nieuwe interesse voor de Triniteitsleer en de 'Mystica cum Christo'. Een hoofdstuk van Bart Wallet over de Joodse ervaring in Ballingschap geeft informatie over de diaspora-studies in verband met het behoud en verandering van tradities. Deze keuze zal zeker de achterban aanspreken bij het benaderen van de Thora als vaststaand centrum van geloof waaromheen de interpretatie divers kan zijn. Christelijke managementmodellen komen voorbij waarbij ook het normatief professional model van Kunneman gelinkt wordt aan Augustinus en Benedictus.

Het boek is zeker interessant en goed te lezen voor hen die meer over deze ontwikkelingen willen weten die zich afspelen in het domein van bevindelijke protestanten. De auteurs hebben een grote bekendheid bij hun achterban en hebben zeker iets te zeggen. Voor de volledigheid noemen we hier de namen: Henk Jochemsen, Teus van de Lagemaat, Frans van der Veer, Chris Janse, John van Eck, Ewald Mackay, Wim van Vlastuin, Bart Wallet, Tom van den Belt, Geert Jan Spijker, Jan Ouwehand en Herman Oevermans.

De geschiedenis van het maandblad 'Voorlopig'

Dit boek leest als een spannend documentaire verhaal over de achtergronden en discussies bij een nog jonge geschiedenis over hoe tradities in een gereformeerde context kunnen veranderen. Gerard Dekker schreef eerder het boek 'De stille Revolutie. De ontwikkelingen van de Gereformeerde kerken in Nederland tussen 1950 – 1990 (1992)'. Deze kerken, die zijn opgegaan in de Protestantse Kerk Nederland in 2004, stonden bekend als de kerken waarbinnen de meeste veranderingen plaatsvonden. In deze kerken waren er mensen die voorop liepen en na WO II hun ideeën en veranderingen bespraken in verschillende tijdschriften. Drie daarvan, namelijk: 'Gemeente toerusting', 'Regelrecht' (evangelische oriëntaties) en 'Sermo' (studentenwerk) fuseerden in 1968 in het tijdschrift

‘Voorlopig’, een maandblad met als ondertitel ‘evangelisch commentaar bij de tijd’. Dit tijdschrift bleef bestaan tot 1987. De genoemde periode in de titel van het te bespreken boek is ruimer waardoor ook de voorgeschiedenis kort wordt besproken. Dit is van belang om de verbinding tussen de ‘opbouw van het vrije Nederland’ in verband te brengen met de ontwikkelingen in de gereformeerde kerken. Het leeuwendeel van het boek is systematisch gerangschikt in de volgende onderwerpen: de kerk, het geloofsgoed van de kerk, de positie van de vrouw, enkele maatschappelijke vraagstukken, enkele ‘ethische kwesties’ en ‘overige onderwerpen’. Een goede opsomming die voor de huidige generatie van belang is om te zien op welke manier thema’s als de relatie tussen de kerken en christelijke organisaties, de leer van de kerk en de Bijbel-opvatting en oorlog & vrede toen aan de orde kwamen. Maar ook thema’s komen aan bod die in die tijd van groot belang waren in de discussie over hoe de kerk in de (internationale) samenleving stond, zoals het thema ‘Zuid-Afrika en racisme’. Toen ging het misschien nog over een ‘ver-van-mijn-bed-verhaal’ maar dit is nu zeker een belangrijk item voor de kerk zelf en de relatie met de ander. Interessante discussies uit de correspondentie met de redactie brengt het boek ook dicht bij de hedendaagse ‘belevingscultuur’ want er zijn verschillende stukjes opgenomen uit briefwisselingen met de redactie. Bijvoorbeeld over de betekenis van de ondertitel ‘evangelisch’ wat door de meer orthodoxe hoek als ‘links’ en ‘rood’ werd ervaren waardoor het ‘Bijbelse geluid’ voor sommigen dan te weinig aan bod kwam. Dit brengt ons ook bij het belangrijke punt dat veel hedendaagse terminologie zoals ‘links’ en ‘evangelisch’ een andere betekenis in het kerkelijk leven van vandaag heeft, waar de lezer zijn/haar winst mee kan doen voor de noodzakelijke nuanceringen en eigen reflectie. Aan het einde van het boek komt Dekker met zijn conclusie dat het blad ‘Voorlopig’ inderdaad een voorloper was van de (kerkelijke) revolutie, niet de oorzaak daarvan was maar meer een stimulerende rol had. Het blad wilde vooraan staan en meedoen aan de discussies die er volgens de redactie toe deden. Hij noemt dit als ‘intermediair in dubbele betekenis’: tussen kerk en samenleving en tussen het traditionele en het vernieuwende gedachtegoed. Deze conclusie lijkt mij terecht bij het lezen van dit boek dat op een zorgvuldige wijze de ‘oude discussies’ weer dichterbij heeft gebracht maar de inhoud wel heeft laten staan in het geschiedkundige perspectief. Nederland stond toen voor ingrijpende veranderingen, maar dat zou nu ook weer het geval kunnen zijn, maar dan in een andere context.

Seculiere Bokito’s en christelijke Calimero’s

Dit boek heeft een heel andere insteek, namelijk hoe protestantse christenen in Nederland omgaan met hun (politieke) positie in de samenleving. Het is een vlot te lezen verhaal dat je meeneemt in de ‘confrontaties’ tussen seculieren en protestanten in het publieke domein. Dit onderwerp komt regelmatig aan bod in de media onder kopjes zoals “agressieve seculieren die hun wil opleggen aan gelovigen die zich in de hoek gedreven voelen en klagen dat het niet eerlijk is (Been 2012)”. Visser maakt dit thema duidelijk aan de hand van

twee casussen. Het eerste gaat over de ‘weigerambtenaar’ wat in de orthodox-christelijke kranten werd genoemd ‘een meerderheid die een minderheid discrimineert’ of ‘christen-pestent’. De tweede casus is het verbod op de ‘rituele slacht’. Hier wordt het ‘dierenwelzijn’ tegenover de godsdienstvrijheid gezet. Daarnaast worden in de tekst nog andere voorbeelden genoemd als het schrappen van ‘bij de gratie Gods’ in wetsartikelen, het ‘ambtsgebed’ wat in de afzonderlijke gemeenten kan worden bepaald en de positie van de vrouw bij de SGP. Visser laat duidelijk zien dat dit soort straffe uitspraken vaak zeer tijdsgebonden zijn. Zo waren de christelijke politieke partijen CU en SGP twintig jaar geleden tegen het ritueel slachten en bij de seculiere partijen heeft het dierenwelzijn het gewonnen van de multiculturele droom. In hoofdstuk drie neemt Govert Buijs de pen over met een korte beschrijving van de geschiedenis van christenen in de samenleving die uitmondt in een model over de ‘plurale orde met een unitarische grens’. Hij noemt vier typen van overtuigingen: 1) “fundamentele rechtsbeginselen zijn er om de pluraliteit te beschermen” (grondwet); 2) “Ik vind het belachelijk dat jij anders denkt, maar de wet staat het toe”; 3) “Ik geloof dat dit de waarheid is, maar ik wil het jou niet opleggen” (respect en ethiek van het luisteren) en 4) “wat leuk of wat raar, maar van mij mag je”. Vanuit dit schema gaat Visser aan de slag om de bovengenoemde conflicten te bespreken. Hij noemt dan situaties waar hij ziet dat de nieuwe seculiere meerderheid unitarische trekjes heeft, maar geeft dan ook aan dat de christelijke politieke partijen dit vroeger ook gedaan hebben. Zijn informatie daarover is verhelderend voor wie zich wil roeren in deze discussie en geeft ook aan waar de variabelen liggen. Zijn visie is duidelijk dat het van belang is om met elkaar in debat te gaan, en dan niet alleen de seculieren uitnodigen om hun zegje te zeggen, maar door samen het gesprek op gang te brengen. Een relatie-therapie tussen de seculiere Bokito’s en de christelijke Calimero’s. Pluraliteit heeft daarnaast bescherming nodig, inclusief de mogelijkheid tot neutraliteit want er is behoefte aan een vrije ruimte. Unitarische invullingen in de politiek geeft de situatie van ‘winner takes it all’.

Het boek is verduidelijkend over de achtergrondinformatie maar het is een aparte invulling van een ideologische discussie in een politiek domein. Ik bedoel hiermee dat sociologisch gezien de beide groepen, die hij beschrijft, gewoon functioneren als een groep. Vanuit het groepsbelang kan de machtsfactor bepalend zijn voor de keuze waarbij het ideologisch argument dan de argumentatie kan geven. Schuld bekennen over de unitarische praktijken van christenen uit het verleden heeft sociologisch gezien geen nut. Wil je toch ideologisch een punt maken dan moet je dit in een publiek debat toch vanuit argumenten doen die door beide partijen te verstaan zijn. In dat kader is inderdaad te noemen dat de traditie van christelijke zorg belangrijk kan zijn voor de samenleving maar dat dit niet een vanzelfsprekendheid is. Christelijke zorg kan ook uitgevoerd worden zonder de erkenning en subsidie als het je veel waard is. Dat heeft dan meer te maken met de dubbele context van de christen als burger en als gelovige. In dat licht heb je als

minderheid ook geen 'recht' op een speciale positie die niet vanuit een pluralistisch concept te verdedigen is.

Aan het einde van deze recensie nog enkele woorden die van toepassing zijn op alle drie de boeken. Ze gaan alle drie over de traditie en verandering in de kerk gezien vanuit een protestants perspectief. De insider zal de verschillen gemakkelijk zien, vooral als het gaat over het theologisch woordgebruik en de daarbij behorende gevoelens, maar die zijn dan ook voor de kerkleden bedoeld. Opvallend is dat de schrijvers zeggen dat hun verhaal ook bedoeld is voor de samenleving. In het eerste boek wordt de centrale vraag verwoord als de zoektocht naar "geestelijke inspiratie die nodig is voor de vernieuwing van de traditie die de voortgang van Gods werk in ons land en daarbuiten dient" (p. 181). In het laatste boek wordt de wens geuit dat de seculiere Bokito's ook het verhaal gaan lezen en het middelste boek gaat over wat de kerk zou moeten betekenen voor de ontwikkelingen in Nederland en de wereld. Misschien ligt hier ook de gemeenschappelijk gereformeerde visie op kerk en samenleving waar de traditie een belangrijke rol wil spelen, zowel in het veranderen of in het juist weer herijken. Maar dan is het wel weer opvallend dat ze bij deze brede visie op het land alle drie voorbijgaan aan de (protestantse) christenmigranten die in hetzelfde land wonen. Dan zijn de verhalen toch sterker gericht op de eigen groep en vallen de christelijke naasten buiten hun aandacht. Dit is zowel sociologisch als cultureel en theologisch een vraag die niet beantwoord wordt in deze drie boeken. Voor godsdienstsociologen zijn dit drie interessante documentaties over de verscheidenheid van de ontwikkeling van tradities in de 'orthodox gereformeerde' context die kunnen staan voor nieuwe ontwikkelingen. Open dialoog kan daarbij een belangrijke methode worden.

Pieter Boersema
(Leuven)

Wessinger, Catherine (ed.), (2016), *The Oxford Handbook of Millennialism*, Oxford: Oxford University Press, pp. 745, ISBN 9780190611941, € 45,99 (paperback).

Catherine Wessinger is op het terrein van het onderzoek naar millennialistische (ook chiliastische) bewegingen geen onbekende. Zij publiceerde daarover al verschillende malen (o.a. monografieën en bundels). Al dat werk, zo mag worden aangenomen, moet voldoende ervaring hebben opgeleverd om het vervaardigen van een omvangrijke klus als het samenstellen van een handboek tot een goed einde te brengen. Zij, als redacteur en schrijver, heeft tezamen met nog ruim dertig andere auteurs het werk bezorgd, dat in 2011 als hardcover verscheen en in 2016 ongewijzigd als paperback. Kennelijk zijn uitgever en bezorger van mening dat het werk nog niets aan actualiteit heeft ingeboet, wat voor mij een reden was om er nu aandacht aan te schenken. Het is uiteraard ondoenlijk om

in het korte bestek van deze bespreking alle bijdragen van commentaar te voorzien. Ik beperk mij derhalve tot het geven van een globaal overzicht, om daarna een aantal kritische opmerkingen te maken.

In de inleiding bespreekt Wessinger een aantal definities van millennialisme en komt dan tot een eigen omschrijving: het gaat om een geloof in een imminente collectieve redding van de mensheid, die zowel op aarde als in de hemel kan plaatsvinden en tot stand wordt gebracht door bovennatuurlijke machten al of niet bijgestaan door gelovigen. Verder wijst zij op een aantal vormen van millennialisme die in daaropvolgende bijdragen worden uitgewerkt. Onderscheid wordt gemaakt tussen premillennialisme (ook catastrofaal millennialisme), dat stelt dat de zondige wereld eerst vernietigd zal moeten worden voordat het Godsrijk/paradijs kan aanbreken en postmillennialisme (ook progressief millennialisme), waarin wordt verondersteld dat de mensheid (door goddelijke leiding) zich zo positief zal ontwikkelen dat pijn en lijden verdwijnen en er een paradijselijke situatie ontstaat. Verder wordt nog gewezen op afwendend (*avertive*) millennialisme, dat leert dat wanneer mensen gehoor geven aan de boodschap van profeten apocalyptische catastrofes kunnen worden afgewend, waarna dan toch een collectieve redding zal kunnen plaatsvinden. Omdat in het handboek een intercultureel perspectief wordt gehanteerd en daarom veel aandacht wordt gegeven aan landen in Azië en Afrika, wordt de nativistische millennialistische beweging als aparte categorie besproken. In feite is zij dat niet, zo merkt Wessinger terecht op: het gaat bij deze bewegingen om reacties van de inheemse bevolking op vreemde overheersing en deze reacties kunnen pre- en postmillennialistische vormen aannemen. In de inleidende bijdragen worden verder nog thema's die aan millennialistische bewegingen gerelateerd zijn, behandeld zoals charismatisch leiderschap, spanningen en conflicten met de samenleving, en falende profetieën.

In het volgende deel wordt de blik gewend naar de geschiedenis en als eerste naar de antieke wereld. Egyptische, Mesopotamische, Perzische teksten over het komende gouden tijdperk worden besproken. Daarna volgen beschouwingen over de Messiasverwachtingen in het antieke jodendom, in het vroege christendom en in de vroege islam. Vervolgens wordt in slechts achttien bladzijden de geschiedenis van Europese millennialistische bewegingen van de vroege Middeleeuwen tot eind zeventiende eeuw beschreven. Dat is vragen om moeilijkheden. Immers meer dan een vrij algemene duiding op grond van (een weinig omvangrijke selectie van) secundaire literatuur kan dan niet worden gegeven en dat levert niet alleen weinig inzicht op, de kans op het geven van een te globaal beeld is steeds aanwezig.

De volgende twee delen behandelen bewegingen in Azië (China, Korea, Japan, en binnen de Hindoe-traditie). Ook hier gaat het om brede overzichten, maar aan afzonderlijke bewegingen, ook die uit vroegere perioden, wordt voldoende aandacht geschonken. Gezien de relatieve onbekendheid van de besproken bewegingen zijn het zeker informatieve bijdragen. Datzelfde geldt voor de bijdragen over Afrika, waarbij zowel bewegingen

uit de pre-koloniale, als uit de koloniale en postkoloniale tijd worden besproken alsmede ruime aandacht wordt gegeven aan het gedachtegoed waaruit zij putten. In de bijdrage over het Caribische gebied staat de Rastafari-beweging centraal, de bewegingen uit Oceanië betreffen vooral de *Cargo Cults*.

De rest van de bundel is gewijd aan negentiende-, twintigste- en eenentwintigste-eeuwse bewegingen. Van eindtijdbewegingen die ontstonden in negentiende eeuw komen aan de orde de *Ghost Dance* van de Amerikaanse indianen en hun (latere) streven voor behoud van de aarde, het progressieve millennialisme van de Bahai, verschillende adventistische en evangelicale groepen (Mormonen, Millerites, Zevendedagsadventisten, Getuigen van Jehova). Voor de twintigste en eenentwintigste eeuw is er aandacht voor de apocalyptische droom van het Nazi-derde rijk en het messianisme van Hitler, voor millennialistische groepen in het rooms-katholicisme, new age groepen en – vaak overlappend – groepen die menen dat de redding komt van kosmonauten of extraterrestrials, zoals ook verbeeld in de populaire cultuur (romans, films, strips). Het boek sluit af met drie bijdragen over millennialisme en radicalisme: het millennialisme van de *Radical Right* in de VS, radicaal-zionistische bewegingen in het huidige Israël, die er vooral op zijn gericht om de situatie op de Tempelberg te veranderen zodat het messiaanse tijdperk kan aanbreken, en ontwikkeling van radicaal-millennialistische stromingen in de islam in verschillende landen in het Midden-Oosten, die ook steeds een wereldwijd speelveld zijn gaan betreden.

Het tot stand brengen van een handboek millennialisme met de pretentie een ‘*cross cultural perspective*’, zowel geografisch als historisch, te bieden is geen geringe opgave. Dat er dan hiaten ontstaan en bewegingen soms slechts even aanstippend worden beschreven, is inherent aan zo’n ondernemen. Daarover wil ik dan ook niet te veel zeggen, behalve dan het meest opvallende: er wordt geen aandacht besteed aan Zuid-Amerika, waar zich juist een groot aantal eindtijdbewegingen hebben voorgedaan, Noord- en Oost-Europa vallen geheel buiten beeld en hetzelfde geldt voor Siberië, Indonesië en Australië. Het kan zijn dat Wessinger geen deskundigen – in de haar bekende kring van specialisten – heeft kunnen vinden om in dit gemis te voorzien, maar dan dringt toch de vraag zich op hoe intensief zij gezocht heeft. Dat komt de lezer echter niet te weten want een verantwoording van de keuze van themata en selectie van auteurs ontbreekt. Juist daar had aandacht aan moeten worden geschonken: daar had een deskundige als Wessinger, kunnen (en eigenlijk moeten) aangeven welke beperkingen er waren bij het samenstellen van de bundel, waar aanvullingen gewenst zijn en waar nog witte vlekken zijn. Dat wil niet zeggen dat de bundel zonder belang is, maar het had met wat extra inspanning gemakkelijk beter gekund.

Lammert Gosse Jansma
(Veenwouden)

Sengers, Erik (2016), *Roomsch socioloog – Sociale bisschop Johannes Aengenent als ideoloog en bestuurder van de katholieke sociale beweging 1873 – 1935*. Hilversum: Verloren, pp. 291, ISBN 97887045746, € 29,-.

Deze (tweedel!) dissertatie van Sengers handelt met name over de katholieke sociale beweging en de katholieke sociologie zoals die door Johannes Aengenent werd gedoceed en bekendheid kreeg met zijn handboek *Leerboek Sociologie* (soms ook uitgegeven onder de titel *Handboek der Sociologie*) dat verscheen in 1909 en (minstens) zeven herdrukken beleefde. Het is tevens een biografie van deze arbeiderszoon die een bekend en invloedrijk voorman van de katholieke arbeidersbeweging werd, en later bisschop van Haarlem (1928-1935). Hij was dus maar kort bisschop, en heeft niet echt een stempel gedrukt op het bisdom. Zijn invloed als sociaal denker en organisator is veel groter geweest.

De sociale filosofie (zijn sociologie, ook al zouden wij dat zo niet meer noemen) was een uitwerking van het katholieke denken zoals dat vooral in Duitsland ontwikkeld was door onder andere Heinrich Pesch. Deze visie op wat toen heette “*de sociale quaestie*” probeerde een balans te vinden tussen het *laissez-faire* liberalisme en socialisme/communisme dat alle macht aan de staat wilde geven, door enerzijds via wetten en sociale organisaties het ongebreidelde liberale individualisme in te tomen, en anderzijds via het beginsel van subsidiariteit de macht van de staat te beperken. Dit beginsel van subsidiariteit, wat inhoudt dat een hogere overheid niet datgene moet doen waartoe een lagere instantie in staat is, is lang de hoeksteen geweest van de katholieke sociale leer zoals verkondigd in de sociale encyclieken *Rerum Novarum* (1905) en *Quadragesimo Anno* (1931). Het kwam grotendeels overeen met het protestantse denken over de *souvereiniteit in eigen kring*. Aengenent heeft deze ideeën verbreid via zijn geschriften vooral via zijn *Leerboek Sociologie* (1909) dat veel gebruikt werd op de grootseminaries en zo het denken van vele generaties priesters heeft beïnvloed. Aengenent schreef dit handboek toen hij docent was op het grootseminarie Warmond. Het boek beleefde minstens zeven drukken (ik raadpleegde de zevende druk, bewerkt door zijn opvolger op het grootseminarie in Warmond, P. Heskes). Of er tussen de eerste en de laatste(?) druk verschillen zijn weet ik niet en Sengers maakt dat ook niet duidelijk.

Terecht wijst Sengers erop dat de tegenstelling tussen normatieve en empirische sociologie niet absoluut is maar eerder vloeiend, en dat de huidige sociologie er goed aan zou doen zich te ontwikkelen tot een publieke sociologie. Ik vind het wel een tekort dat Sengers niet de *empirische* kritiek op het denken van Aengenent bespreekt. Immers dit *corporatistisch* denken dreigt door zijn nadruk op de eenheid en samenwerking der sociale klassen hun inherente tegenstellingen te verdoezelen. Dat werd zichtbaar toen in Portugal onder Salazar dit ideaalbeeld in de politiek werd verwerkelijk. Het leidde daar tot een dictatuur. De sociale werkelijkheid past niet in het model van Aengenent. Hetzelfde probleem is te zien in het functionalisme dat lang toonaangevend was in de

moderne sociologie. Ook daar kwamen de maatschappelijke tegenstellingen niet in het vizier, omdat men enkel oog had voor de functionele eenheid.

Naast docent was Aengenent ook sterk betrokken bij de katholieke organisaties. In de strijd tussen vakorganisaties en standsorganisaties speelde hij een beslissende rol, hoewel hij in de beslissing der bisschoppen niet zijn eigen overtuiging volgde! De bisschoppen opteerden voor een vak- en een standsorganisatie, terwijl A. (met Aalberse en anderen van de "Leidse school") koos voor een brede vakbeweging.

Ook als bisschop was Aengenent een sterk voorstander van de katholieke sociale actie, en bevorderde hij die op allerlei terreinen. Bisschoppen waren in die tijd toch vooral sociale leiders, niet de geestelijke leiders. Bij Aengenent is daar overigens niet zoveel van te merken. Hij was een vroom katholiek, maar geen groot inspirator. Over de korte periode dat hij bisschop was, was kennelijk niet veel te melden, Sengers volstaat met een opsomming van allerlei bezoeken (183-196). Het overzicht van de wijdingen verricht door Aengenent is merkwaardig. Sengers geeft geen toelichting, maar de cijfers suggereren dat er tussen lagere wijdingen en subdiaconaat een relatief groot verloop was.

Ik heb dit boek met plezier gelezen. Het is zeer informatief en prettig leesbaar en een belangrijke bijdrage aan de geschiedenis van de sociologie en van de ontwikkeling van de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland. Wat mij wel opviel is de grote vanzelfsprekendheid waarmee Aengenent zijn sociale leer verkondigt. Er is geen spoor van twijfel, en je moet hem niet tegenspreken! Is dat typisch voor het groeiende zelfbewustzijn van de katholieken van die tijd? Ook als het gaat over thema's die in zijn tijd volop in discussie waren, zoals de positie van de vrouw, is er geen enkele schijn van onzekerheid! De katholieke leer was kennelijk glashelder.

Jan Sloot
(Tilburg)

Ontvangen boeken vanaf 1 december 2015 t/m 1 mei 2017

Derks, Marjet (2016),

Van Hollandse wereldbekering tot mondiale verbondenheid: Het verhaal van de Graal 1921-heden, Hilversum: Uitgeverij Verloren, pp. 251, ISBN 9789087046071, € 25.

Dols, Chris, Joep van Gennip & Lennert Savenije (red.) (2016),

Dienstbaar onder vuur: Religieuzen en de Tweede Wereldoorlog, Hilversum: Uitgeverij Verloren, pp. 224, ISBN 9789087046170, € 22.

Droogers, André (2017),

Kieswijzer levensbeschouwing, Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 242, ISBN 9789462984876, € 19,95.

Jacobs, Antoine (2017),

Kroniek van de Karmel in Nederland (1840-1970), Hilversum: Uitgeverij Verloren, pp. 1008, ISBN 9789087046132, € 49.

Kandinsky, Wassily (vertaling Hans Driessen; nawoord Marty Bax) (2017),

Het geestelijke in de kunst, Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, pp. 152, ISBN 9789460042911, € 19,95.

Valk, Leonie van der (2016),

Steun zoeken bij Allah: Religiositeit, bidden en religieuze coping van Nederlandse hoogopgeleide moslima's van Marokkaanse afkomst, Delft: Eburon, pp. 424, ISBN 9789463010979, € 28.

Vries, Marleen de (2017),

Geen stijl of lange tenen: Wat de achttiende eeuw ons leert over fatsoen, Nijmegen: Van Tilt, pp. 80, ISBN 9789460043352, (Daendelslezing, 13 oktober 2016), € 13,50.

Witvliet, Theo (2017),

Kwaliteit van leven: Het humanisme van Martin Buber, Vught: Uitgeverij Skandalon, pp. 159, ISBN 978942183392, € 19,95.

Religie & Samenleving

Jaargang 11, nummer 1-3

2016

Inhoudsoverzicht

Artikelen

<i>Mohamed Ajouaou</i> : Seksualiteit in de islam tussen dogma en dagelijkse praktijk. Aspecten van islamitische seksuele moraal	175
<i>Daan Beekers</i> : Vroomheid, seksualiteit en maatschappijkritiek. Geleefde waarden onder soennitische en gereformeerde jongvolwassenen in Nederland	187
<i>Mariëcke van den Berg</i> : Zie de mens. Het queer potentieel van homo-Jezus in Elisabeth Ohlson Wallins <i>Ecce Homo</i>	249
<i>David J. Bos</i> : Hoe homo's en moslims iets met elkaar kregen. Een lange-termijnanalyse van het discours over homoseksualiteit en islam in Nederlandse dagbladen, radio- en televisieprogramma's	206
<i>David J. Bos & Marco Derks</i> : God, seks en politiek. Themanummer over een spannende driehoeksverhouding	97
<i>Ad de Bruijne</i> : Seksualiteit en cultuurstrijd. Een theologisch voorstel tot dialoog	271
<i>Marianne Cense</i> : Een duivels dilemma. Abortus of tienermoeder?	141
<i>Julia Day & Annemie Dillen</i> : Drepels bij de communicatie over ervaringen van seksueel geweld. Visies van hulpverleners over kinderen in islamitische gezinnen	31
<i>Marco Derks</i> : Een smet op de mooiste dag van je leven. De controverse van 'de weigerambtenaar'	101
<i>Durk Hak</i> : In gesprek met dr Jan Jonkers	68
<i>Durk Hak & Lammert Gosse Jansma</i> : Godsdienstsociologie: een cumulatief overzicht	333
<i>Leonard van 't Hul</i> : Religieus pluralisme als politiek probleem. Recente ontwikkelingen binnen pluralismeonderzoek	57
<i>Kees de Groot & Erik Sengers</i> : Wat telt als godsdienstsociologie? De last van een rijk verleden	293

<i>Jolanda van der Lee</i> : Beziel door gedeelde afkeer. De rol van het wetenschappelijke vraagstuk van de homoseksualiteit in het politieke debat 1901-1911	122
<i>Sam Meerhoff</i> : Hardnekkig hetero. ‘Seksuele diversiteit’ in de praktijk van het middelbaar schoolonderwijs	156
<i>Erik Sengers & Kees de Groot</i> : Actualiteit en relevantie van de Nederlandse godsdienstsociologie	317
<i>Kirsten Stam, Inge Sieben & Ellen Verbakel</i> : Arbeidsethos in Europa: religieuze traditie of modernisering	6

Boekbesprekingen

Bernts, Ton & Joantine Berghuijs (2016), <i>God in Nederland 1966-2015</i> , (Met medewerking van Christien van der Heiden en Joris Kregting), Utrecht: Uitgeverij Ten Have. (<i>Loek Halman</i>)	368
Cuilenburg, Paula & Jan van (2015), <i>De jeugd vloog uit. Hoe babyboomers het gereformeerde nest verlieten</i> , Budel: Uitgeverij Damon. (<i>Durk Hak</i>)	74
Dam, Peter van, James Kennedy & Friso Wielinga (red.) (2014), <i>Achter de zuilen: Op zoek naar religie in naoorlogs Nederland</i> . Amsterdam: Amsterdam University Press. (<i>Durk Hak</i>)	75
Dierickx, Guido (2015), <i>Religie als sociale constructie: Een menswetenschappelijke rondleiding</i> , Apeldoorn: Garant Uitgevers. (<i>Erik Sengers</i>)	372
Foblets, Marie-Claire, Katayoun Alidadi, Zeynep Yanasmayan (eds) (2014), <i>Belief, Law and Politics, What Future for a Secular Europe</i> , Farnham: Ashgate. (<i>Cors Visser</i>)	84
Hellemans, Staf & Peter Jonkers (red.) (2015), <i>A Catholic Minority Church in a World of Seekers</i> , Washington DC, (The Council for Research in Values and Philosophy). (<i>Maarten van den Bos</i>)	366
Gennip, Joep van, Vefie Poels, Marie-Antoinette Willemsen (red.) (2014), <i>Creatie en recreatie: Cultuur en ontspanning in het kloosterleven</i> , Hilversum: Verloren, (Metamorfosen 11). (<i>Jan Sloot</i>)	79
Lima, Luís Filipe Silvério & Anna Paula Torres Megiani (eds.) (2016), <i>Visions, Prophecies and Divinations. Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal</i> , Leiden/Boston: Brill. (<i>Lammert Gosse Jansma</i>)	370
Paas, Steven (2015), <i>Liefde voor Israël nader bekeken. Voor het evangelie zijn alle volken gelijk</i> , Kampen: Brevier Uitgeverij. (<i>Lammert Gosse Jansma</i>)	78
Post, Henk & Gerhard van der Schyff (red.) (2014), <i>Godsdienstvrijheid in de Nederlandse rechtsorde. Nationale en Europese perspectieven</i> , Oisterwijk: Wolf Legal Publishers. (<i>Jan Dirk Snel</i>)	374

- Schouten, Henk (2004/2015), *De vijf religies van de wereld. Hun oorsprong, bronnen, leer, leefregels, stromingen en verhalen*, (12e druk), Utrecht: Ten Have. (Henk Tielemans) 378
- Stijn Latré & Guido Vanheeswijck (red.) (2013), *Radicale secularisatie. Tien hedendaagse filosofen over religie en moderniteit*, Kapellen/Kampen: Pelckmans/Klement. (Henk Tielemans) 378
- Willemsen, Marie-Antoinette (2015), *De lange weg naar Nusa Tenggara. Spanningsvelden in een missiegebied*, Hilversum: Verloren. (Jan Sloot) 82